This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

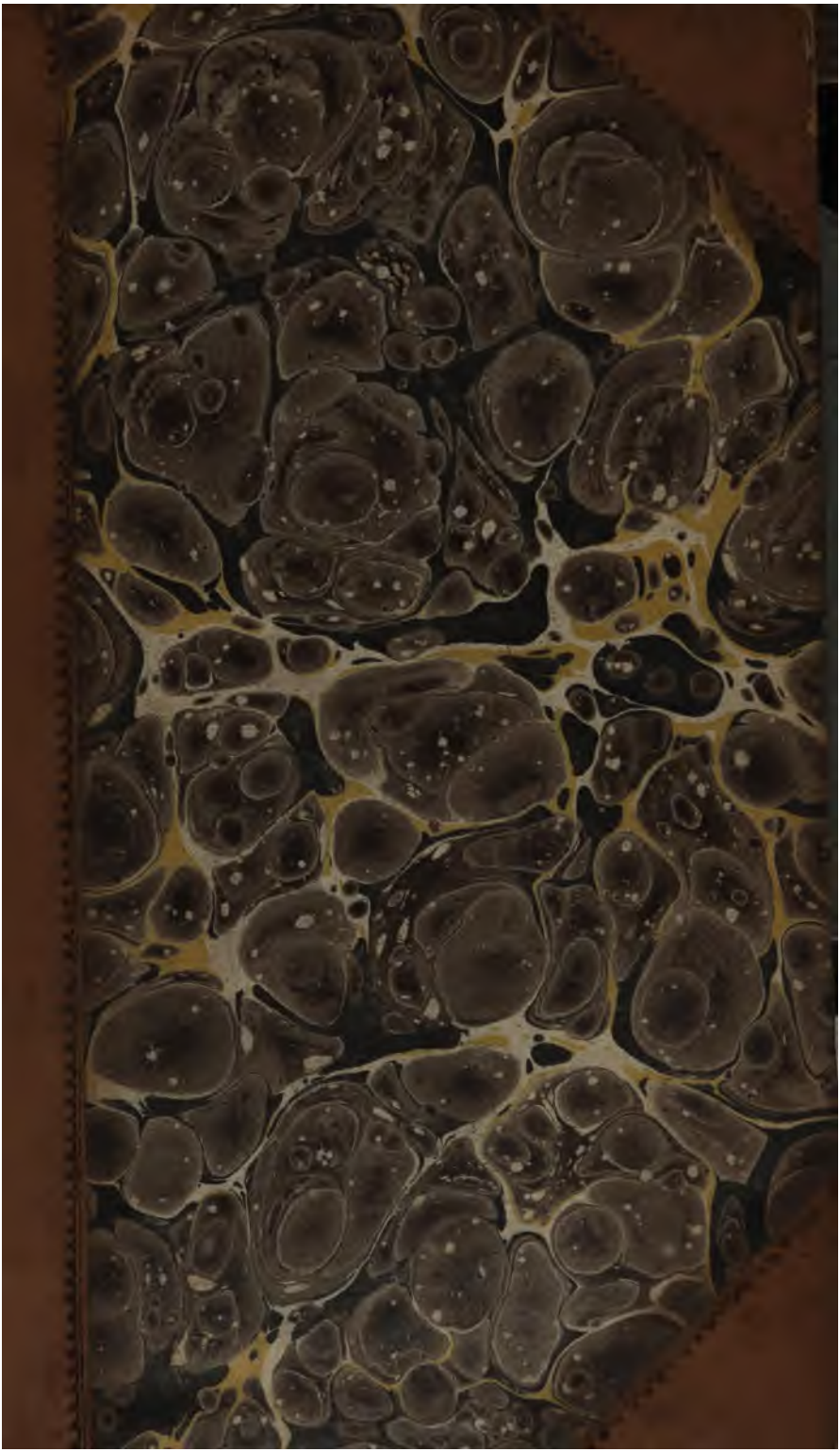
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Pe. . 14195 c. 232
PM

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte,

D. Bukrigl und D. Aberle,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Dreiunddreißigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1851.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp.

I.

Abhandlungen.

1.

Der Benediktiner-Orden nach seiner welthistorischen Bedeutung.

Der Orden des heil. Benedikt ist für die neuere Geschichte seit der Völkerwanderung ein durchgreifendes, welthistorisches Moment. In den Jahrhunderten der Bildung der germanischen Staaten und der sie in Eins zusammenfassenden „Christenheit," unter welcher Benennung damals alle gebildeten Völker begriffen wurden, war der Orden als Ausdruck der Centralität des Christenthumes jener Zeit ein Bedürfniß und für sie von Wichtigkeit, wie damals kaum ein anderes Moment der Geschichte; und wie jede Zeit dasjenige, dessen sie bedarf, wenn sie sonst noch lebensfähige Elemente in sich hat, mit Macht zu erfassen weiß: so ist es auch mit der Stiftung des heil. Benedikt gegangen. Im Anfange des 6. Jahrhunderts von Subiaco und Monte-Cassino, in Kampanien ausgegegangen, hat sich dieselbe zuerst über ganz Italien, und noch in der Mitte des Jahrhunderts über Gallien und Spanien, dann auch über England verbreitet, hat dann Deutschland der Bildung und dem Christenthum gewonnen,

Druck von H. Laupp.

I.

Abhandlungen.

1.

Der Benediktiner-Orden nach seiner welthistorischen Bedeutung.

Der Orden des heil. Benedikt ist für die neuere Geschichte seit der Völkerwanderung ein durchgreifendes, welthistorisches Moment. In den Jahrhunderten der Bildung der germanischen Staaten und der sie in Eins zusammenfassenden „Christenheit," unter welcher Benennung damals alle gebildeten Völker begriffen wurden, war der Orden als Ausdruck der Centralität des Christenthumes jener Zeit ein Bedürfniß und für sie von Wichtigkeit, wie damals kaum ein anderes Moment der Geschichte; und wie jede Zeit dasjenige, dessen sie bedarf, wenn sie sonst noch lebensfähige Elemente in sich hat, mit Macht zu erfassen weiß: so ist es auch mit der Stiftung des heil. Benedikt gegangen. Im Anfange des 6. Jahrhunderts von Subiaco und Monte-Cassino, in Kampanien ausgegegangen, hat sich dieselbe zuerst über ganz Italien, und noch in der Mitte des Jahrhunderts über Gallien und Spanien, dann auch über England verbreitet, hat dann Deutschland der Bildung und dem Christenthum gewonnen,

und ſich in Klöſtern ohne Zahl in ganz Europa feſtgeſetzt. Im Beginne des 14. Jahrhunderts hat Papſt Johann XXII. ſich eine Ueberſicht von dem, was der Orden bis dahin für die Chriſtenheit gethan, anfertigen laſſen, und daraus hat ſich ergeben, daß er derſelben bis zu dieſer Epoche 32 Päpſte, mehrere hundert Cardinäle, über 7000 Erzbiſchöfe, 15000 Biſchöfe, 14000 heil. Mönche, die wegen jeder Art Tugendübung in heroiſchem Grade von der Kirche heilig oder ſelig geſprochen worden, geſchenkt hat. Das gibt uns einen Begriff von der großen, univerſalhiſtoriſchen Ausbreitung und Wirkſamkeit des Ordens, und ganz insbeſondere, wenn wir im Verlaufe der Geſchichte im Einzelnen ſehen werden, was oft ein einziger Mönch auf dem Stuhl Petri, ein einziger Kardinal, ein einziger Erzbiſchof oder Biſchof, ein einziger ſeiner großen Aebte, oder ein einziger einfacher Mönch gethan hat. — Betrachten wir die Regel, die der Heilige ſeinem Orden gegeben, ſo ſehen wir in derſelben den Kern des Chriſtenthums ausgeprägt. Wir finden in ihr zuvörderſt, im Gegenſatze zum Staate, und wie dieſer die Erde und den Beſitz zum Ausgangspunkte genommen, daß für den Orden, im vollen Sinne des Chriſtenthumes, nicht die Erde, ſondern der Himmel der Ausgangspunkt iſt. Der einzelne Staatsangehörige, der einzelne freie Beſitzer wurzelt mit ſeinem Beſitze in der Erde, ſie gibt ihm ſeine charakteriſtiſche Bedeutung als freiem Manne, als Wehre in der alten Staatsordnung. Eben weil er Beſitzer der Erde, der einzige Beſitzer eben dieſes Theiles der Erde iſt; eben darum iſt er frei, und innerhalb ſeines Umkreiſes konnte ihn kein Anderer in ſeinem Beſitzthume beſchränken, oder Herrſchaft über ihn ausüben. Hier iſt der Beſitz, das Haben, das

persönlichste, eigenste Haben dasjenige, was den freien Mann charakterisirt. In der Regel des hl. Benedikt dagegen ist es anders. Hier ist nach dem Principe des Christenthums, keineswegs das Haben der erste Grund seines freien Daseins, sondern das Gehabtwerden. Daher sagt der Heilige: „das Erste, was im Mönch ausgerottet werden muß, ist der persönliche Besitz. Alles sei Allen gemeinschaftlich, und Keiner maaße sich irgend etwas an, oder nenne es sein Eigenthum [1]). Es gibt also im Orden nur Gemeinbesitz; Alles, was derselbe hat, besitzt er als Orden; der Einzelne darf nichts als sein Eigenthum, als seinen Besitz erklären, ja er darf im Gemeinbesitze nicht einmal etwas handhaben ohne Erlaubniß des Abtes. Im Politischen knüpft sich dann der Besitz auf's genaueste an die Persönlichkeit, diese wird gekräftiget durch den Besitz. Hier wird Persönlichkeit und Besitz zur Eigenliebe: ich weiß mich persönlich, und mich persönlich wissend, liebe ich mich und meinen Besitz. Diese Eigenliebe ist demnach das eigentliche Fundament, auf welchem sich die politische Ordnung auferbauet. Im Orden nun wird jeder Sonderbesitz gerade als der Fundamental-Irrthum, das Fundamental-Vitium ferne gehalten, und ausgeschlossen, weil er die Ordnung nur verderben kann. Die Eigenliebe also, die sich an die Persönlichkeit knüpft, die ihre Nahrung in der äußeren Umgebung sucht, wird hier als ein Untergeordnetes, und an den Sündenfall Geknüpftes abgewiesen; dagegen wird statt der Eigenliebe eine höhere Liebe vorausgesetzt und verlangt; nämlich die Liebe Gottes, die über alles Irdische und allen irdischen Besitz hinausgeht. In

1) Reg. s. P. Benedicti cap. XXXIII.

eben dieſer Weiſe hatte ſich in ſeinen erſten Tagen, in der apoſtoliſchen Zeit und ſo lange es ſeine räumliche Ausbreitung zuließ, auch das Chriſtenthum conſtituirt [1]).

Somit iſt alſo das Princip, in dem ſich der Benediktiner-Orden geſtaltet hat, nach dieſer Seite hin der verkörperte Gegenſatz des ältern Principes des geſellſchaftlichen Lebens, das ein irdiſches iſt, wie das der Benediktiner ſeiner Abkunft nach aus der Höhe ſtammt. Damit hängt nun auch jenes andere Princip zuſammen, das die heil. Regel bis in's Einzelne durchführt, nämlich das Princip der durchgängigen Gleichheit aller Genoſſen des Ordens. Keiner iſt in demſelben mehr als der Andere, keiner weniger als der Andere [2]); der ganze Orden hat nur Einen Herrn, und dieſer Herr iſt nicht von der Erde, er gehört einer andern höhern Region an. Der Abt, der Vater der Ordensgemeinde, iſt nur der Stellvertreter jenes höhern Herrn. Er iſt es daher nicht an ſich, der die andern Mitglieder des Ordens hat und beſitzt, ſondern nur in wiefern er den höhern Herrn repräſentirt, hat er in der Genoſſenſchaft eine höhere Würde, und die Genoſſenſchaft iſt ihm zum Gehorſame verbunden. Die Ordensgenoſſen alle ſind alſo nach dem chriſtlichen Principe frei und einander gleich, und ſind untergeordnet, ſoferne alles Irdiſche dem Himmel untergeordnet iſt; und die Mitte dieſes Himmliſchen iſt der Herr, die transcendentale Sonne

1) Vgl. Apg. 4, 32 — 35.

2) Reg. cap. II.: Non praeponatur ingenuus ex servitio convertenti, quia sive servus, sive liber, omnes in Christo unum sumus, et sub uno Domino aequalem servitutis militiam bajulamus, quia non est apud Deum personarum acceptio. Solummodo in hac parte apud ipsum discernimur, si meliores aliis in operibus bonis et humiles inveniamur.

über der niedern Natur; alle Authorität, die sich im Orden befindet, ist in ihrer Wurzel nur von ihm abgeleitet, sie repräsentirt seine Authorität.

Vermöge der Grundsätze des Ordens soll der Abt seinen Namen in Wahrheit führen, soll der Vater der Gemeinde sein, sie nicht nur durch Wort und Befehl, sondern mit seinem Beispiele beherrschen; denn es heißt nicht: redet meine Lehre, sondern: thut dieselbe. Der Abt, in der Gemeinde den höhern Meister vorstellend, ist jedoch gehalten, in minder wichtigen Fällen und Vorkommnissen den Rath der Aeltesten der Gemeinde zu hören, und in den wichtigsten die ganze Genossenschaft zu befragen. Dieß ist das vermittelnde Organ zwischen ihm und dem höhern Meister. Alles Uebrige in der Regel ist nur ein Ausfluß dieser Grundsätze: die ganze Regel sucht alle Glieder der Genossenschaft von der Erde und ihrem Einflusse möglichst frei zu machen, und dagegen enger zu verknüpfen mit dem Höhern und Himmlischen. Da die Regel alles Besitzthum für den Einzelnen verwirft, verwirft sie damit auch alles, was sich an den Besitz anknüpft, alle Lüste und Gelüste der Erde. So ordnet denn die Regel auch Speise, Trank, Kleidung und die ganze äußere Lebensordnung; doch trägt hierin der heil. Ordensstifter Zeit und Umständen, dem Klima und den äußerlichen Verhältnissen Rechnung. Die Genossenschaft soll einerseits von der Arbeit nicht freigesprochen werden, im Schweiße des Angesichts soll sie durch Arbeiten ihre Subsistenz erwerben, dann aber mäßig und enthaltsam sein im Gebrauche des Errungenen; alle erlaubten Genüsse, die sich damit verbinden, begränzen sich durch die Regel, und gerade durch diese, das ganze Benediktiner-Leben beherrschende Regel soll der Orden nunmehr

auf lange Zeit das bedeutendſte Moment in der Geſchichte werden, und ſie mit ſeiner Wirkſamkeit erfüllen.

In drei verſchiedenen Momenten traten die hiſtoriſchen Verhältniſſe des Ordens hervor. Der Stifter konnte ihn nicht freiſprechen vom Fluche, der das ganze Menſchengeſchlecht getroffen, im Schweiße des Angeſichts ſein Brod ſuchen zu müſſen. So war er alſo von ſeinem Urſprunge an zur Arbeit verbunden. Da aber die Arbeit eine zweifache iſt, die ſich einerſeits der Natur zuwendet, ihrer Bewältigung und Bebauung, und andererſeits im Geiſte wirkt; ſo war auch die Arbeit des jungen Ordens eine doppelte: er ſollte die Natur anbauen und bewachen, wie der erſte Menſch zur Bebauung und Beſchirmung des Paradieſes angewieſen war; dann aber ſollte er auch den Geiſt bebauen, er ſollte ſich mit wiſſenſchaftlicher Arbeit beſchäftigen; das waren die zwei irdiſchen Momente der Thätigkeit, auf die er angewieſen wurde. Ueber dieſen aber ſollte der Orden gehalten und überſchwebt werden von einem dritten, und zwar überirdiſchen Momente, er ſollte ſich auch dem beſchaulichen Leben widmen. Das erſte, gegen die Erde gewandte Moment erfüllte ein dringendes Bedürfniß ganz beſonders für die Zeit des Entſtehens der Benediktiner. Die Völkerwanderung war eben zerſtörend über das ganze weſtrömiſche Reich hingegangen; die Städte lagen verödet und in Trümmern; das grauſame Schwert und verheerende Krankheiten aller Art hatten überall die Bevölkerung aufgerieben; Einöden und Ruinen fanden ſich aller Orten. Das Wachsthum der Erdkraft hatte die Trümmer bald wieder übergrünt, und der alte Urwald war mitten im civiliſirten Europa wieder mächtig aufgeſchoſſen, und hatte es zur Wildniß gemacht. An der Stelle

dieſer öden Waldwüſten ſollte die neue europäiſche Bildung ſich anbauen. Es galt demnach zuallererſt, die verwilderte Natur wieder zu entwildern; und das war die erſte Miſſion, die der Orden übernommen. Seine Sendboten hatten erſt die dichten Waldungen zu lichten, und das Erdreich vorzubereiten, ehe ſie die Saat des Geiſtes ausſtreuen konnten. Dieſe Männer alſo wanderten zu tauſenden ein in den Urwald, räumten die alten Trümmer hinweg und bauten ſich auf's Neue an. Ihre Art fällte zuerſt die vierhundertjährigen Bäume; dann kamen ſie mit der Pflugſchaare, den Boden aufzubrechen, der Spaten half dem Pfluge, und ſo entſtand wieder die Flur in Mitte der Wildniß: die Flur umgab rings die Kloſterwohnungen, es fing wieder an wirthlich zu werden auf der Erde, und rings um die Kloſtergebäude her ſiedelten ſich andere Bewohner an. Das war die erſte Miſſion der Benediktiner, und der Orden hat ſie mit Ehren erfüllt.

Zur Beſiegung aller der Hinderniſſe, die den Ordensgenoſſen oft die Natur oder der Undank und die Böswilligkeit der Menſchen bei dieſer ihrer Sendung entgegenſetzte, bedurfte es für ſie einer faſt übermenſchlichen Geduld und Ausdauer; aber ſie ſchöpften dieſelbe auch in der Entſagung und im Aufopferungsgeiſte, der vom Anfange an des Ordens beſte Kraft auf Erden geweſen iſt, und in der Hoffnung auf himmliſche Wiedervergeltung für ihre demüthige Unterwerfung unter das Joch freiwilliger Mühe und Arbeit. Von dieſem Geiſte beſeelt, war ihnen dann Entmuthigung etwas ganz Fremdes; und wenn auch ihre Arbeiten Jahre lang vergeblich waren, ihre Mühe erfolglos; und wenn ihre Culturverſuche noch ſo oft der Verwüſtung hingegeben waren, und ſich ihr ganzes Leben in unfruchtbaren Be-

mühungen verlieren mußte; ſie ließen nicht ab, bis durch ſie, oder die geiſtige Nachkommenſchaft des Ordenshauſes alle Hinderniſſe beſiegt waren. Nie hat es die Benediktiner geſchreckt, wenn von allen Seiten her Barbarenhorden aller Art, Franken, Sachſen, Saracenen, Normanen, Ungarn u. ſ. w., ihre Kolonien verwüſteten, ihre Saaten zerſtörten, ihre Klöſter verbrannten und die rauchenden Trümmer ihrer Wohnungen mit dem Blute der friedlichen Koloniſten übergoßen; immer wieder waren neue chriſtliche Helden bereit, das Werk der frühern Märtyrer der Cultur da wieder aufzunehmen, wo ihre Vorgänger es gelaſſen, den Kampf auf demſelben Wahlfelde von Neuem zu beginnen, wo er ſo eben noch für ſie ſo vernichtend gewüthet hatte. Die Aebte und andere Kloſterobern gaben hierin jederzeit ſelbſt das Beiſpiel entſchloſſenen Muths und regen Eifers für die Cultur des Landes. Sie waren an der Spitze der monaſtiſchen Landbauer die erſten im Felde, wenn nicht Regierungsgeſchäfte oder allgemeine Angelegenheiten der Kirche ihre vielfältige Thätigkeit anderſeitig erheiſchten. Vom hl. Benedikt II. oder von Aniane, dieſem großen und gelehrten Reformator, Miniſter und Rathgeber der fränkiſchen Könige im 9. Jahrhundert heißt es ausdrücklich: „er führte den Pflug mit den Pflügern, grub mit den Grabenden, und mähte mit den Schnittern“; [1]) und der hl. Gregor der Große zeigt, daß dieß ſeit den erſten Zeiten des Ordens alſo der Brauch geweſen iſt, was er auch noch durch jenen Zug aus dem Leben des frommen Abts Equitius, eines Zeitgenoſſen des hl. Ordensſtifters andeutet, der wegen

1) Cum arantibus ipse arabat, cum fodientibus socius erat, cum messoribus metebat. Vita S. Ben. auct. Ardone, Discip. suo in Act. S. S. O. B. V. 821.

seines besondern Predigttalents den Zeitgenossen bekannt war. Eines Tags suchte ihn ein an ihn gesandter Bote des Papstes erst bei den Schreibern im Kloster; diese aber sagten ihm: „Er ist dort unten im Thale, wo er mit den Schnittern das Heu mäht“ [1]). In diesen nur so ganz absichtslos hingeworfenen Worten des hl. Gregor, des ersten Papstes aus dem Benediktiner-Orden, eröffnet sich dem Blicke bereits die ganze weite Fernsicht auf die allumfassende Wirksamkeit des Institutes, das eben erst im Entstehen war.

Für eine Uebersicht der Länder und Gegenden, in denen sich der wohlthätige Einfluß der Benediktiner auf Cultur und Landwirthschaft geäußert hat, müßten alle Länder unseres Erdtheiles von der Meerenge von Gibraltar an bis zum bothnischen Meerbusen, von den äußersten Enden Schottlands bis an die Donaumündung genannt werden. Mit viel leichterer Mühe, und in weit kürzerer Zeit gethan wäre es, die Gegenden in Europa zu zählen, wo die Pflugschaar der Benediktiner nicht entweder jeder andern Cultur zuvorgekommen, oder ihr doch zu gedeihlichem Erfolge wesentlich behülflich gewesen wäre. Gleich wie der Ort, wo ich jetzt vom Benediktiner-Orden rede, ohne St. Meinradszell der alte Finsterwald wäre und hieße, und unbewohnt und unbewohnbar sein würde; ebenso wäre auch halb Europa ohne die Benediktiner heute noch eine Wildniß. Die isolirte Kraft der Einzelnen hätte in dem verwilderten Erdtheile nie eine durchgreifende Cultur zu Stande gebracht; die einzelnen Kräfte aber auf die Dauer zu einer lebendigen Gesammtheit zu verbinden, und dadurch

1) G. Greg. M. Dialog. I, 4.

eine durchgreifende und nachhaltige Wirkſamkeit auszuüben, das iſt eben nur im Ordensſtande möglich.

Dieſes Werk des materiellen Anbaues und der Cultur von Europa war nun aber gar nicht ſo leicht, und Jahrhunderte lang gar nicht ſo ergiebig, wie es den erlauchten und nicht erlauchten Kloſterplünderern der Neuzeit in ihrem beſchränkten Sinne und nach dem jetzigen Culturzuſtande derſelben Ländereien ſcheinen könnte. Mit verhältnißmäßig nur ſehr wenigen Ausnahmen haben ſich die Benediktiner faſt immer an öden, von keiner andern Menſchenklaſſe bewohnbaren Orten angebaut, die ſie ganz von vorneherein erſt urbar machen mußten. Sie pflegten dieſelben nur eben deßhalb anzunehmen, weil ſie öde und abgelegen waren, und es allein auch nur ihrer Beharrlichkeit möglich war, ſie anzubauen. Viele dieſer öden Landſtriche wurden ihnen auch nur deßhalb gegeben, weil ihre Beſitzer es nicht der Mühe werth hielten, ſie zu behalten; ödes Heideland oder Steppen, ſumpfiger Moorgrund oder entlegene öde Waldſchluchten, wo nur wilde Thiere und Räuber hauſen mochten; und Jahrhunderte lang mußten ſie in dieſen rauhen unfruchtbaren Einöden mit Hunger und Kälte, mit allen Beſchwerniſſen des Klima kämpfen, ehe die harte Erde ſich endlich von ihrem Schweiße erweichte und fruchtbar wurde. Mit nicht zu beſiegender Beharrlichkeit waren ſie beſchäftigt, durch umſichtiges Aushauen von Wäldern, Austrocknen von Sümpfen, durch Anlegen von Weideplätzen, durch kunſtreiches Bewäſſern des neugeſchaffenen Wieſengrundes u. ſ. w. ganz ungeſunde Gegenden bewohnbar, und wüſtliegendes Erdreich fruchtbringend zu machen. Nachdem ſie ſich zuerſt mitten unter Sümpfen und Moräſten angeſiedelt hatten, in der Hoffnung, daß ſie in dieſer Umgebung in

um so größerer Abgeschlossenheit würden leben können, wurden bald durch ihren Cultur- und Gewerbfleiß, durch ihren überall heilsamen Einfluß, diese früher gänzlich unwirthbaren, verpesteten Sumpfländer in Mittelpunkte regsamen Lebens zahlreicher, glücklicher, in Wohlstand lebender Bevölkerungen umgewandelt. Von den vielen hundert Beispielen, die ich anführen könnte, will ich hier nur das Gemälde mittheilen, das ein Geschichtschreiber vom Kloster Thorney entwirft: „dies Kloster", sagt Wilhelm von Malmesbury, „ist ein Bild des Paradieses, wo schon hier himmlische Reinheit und Milde im irdischen Abglanze wiederstrahlen. Mitten aus Sümpfen hervor, erheben zahllose Bäume die schlanken Stämme, deren Gipfel, sich im Blau des Himmels wiegend, zu den Sternen hinaufstreben. Das Auge streift voll Entzücken umher auf dem wogenden Ocean grünender Auen, und beim Durchstreifen dieser weiten Wiesengründe stößt man auf ebener Fläche nirgends auf ein Hinderniß. Keine Erdscholle ist da unbebaut, Fruchtbäume beschatten das Land, Rebstöcke schlängeln bald am Boden, bald an hohen Geländen dahin; Natur und sinniger Fleiß sind hier in stetem Wetteifer; und was jene hervorzubringen versäumt, das weiß dieser mit Gewalt ihr abzunöthigen. Und vollends die herrliche Pracht der Gebäude! Wer ist nicht von Staunen erfüllt, mitten in bodenlosen Moräften so mächtige Bauwerke wie auf Felsengrund ruhend, zu erblicken. O weite, liebliche Einöde, die Gott den Mönchen gegeben, daß sie ihr irdisches Dasein täglich dem Himmel näher bringe!" [1]).

1) Paradisi simulacrum A. Guill. Malmesb. De Gest. Pontific. p. 169.

Wenn ſie demnach, wie es ihnen Undank und Habgier der Menſchen dieſer Zeit zum Vorwurfe machen, überall die ſchönſten Felder, die reichſten Wieſen, die ergiebigſten Gärten und Ländereien erhielten; ſo iſt dies nur die Frucht Jahrhunderte langer Mühe, eine natürliche Folge der Dienſte, die ſie ſelbſt dem Gemeinwohle des Landes leiſteten. Alle ihre eigenen Unternehmungen gereichten ja nothwendig zum allgemeinen Beſten, jedes Culturwerk, das ihnen gelang, jeder neue Fortſchritt im Gewerbefleiß, den ſie angeregt, war ein Gewinn für das ganze Land. Dadurch gelangten ſie ſelbſt allerdings zu Reichthum; aber dem allergerechteſten in ſeinen Quellen, dem allerehrenhafteſten in ſeiner Verwendung, und darum ruhte auch immer, wo nur der Ordensgeiſt ſich erhalten, der Segen Gottes ſo ſichtbar auf den zeitlichen Beſitzungen; und mit des königlichen Sängers Worten mochten ſie dankſagend ausrufen: Visitasti terram et inebriasti eam: multiplicasti locupletare eam .... Pinguescent speciosa deserti, et exultatione colles accingentur. Induti sunt arietes ovium et valles abundabunt frumento: clamabunt etenim hymnum dicent [1]).

Dank ihrer beiſpielloſen Beharrlichkeit und Ausdauer ward es den Benediktinern möglich, den Ackerbau auf eine Stufe der Vervollkommnung zu bringen, die er ſonſt nirgends zu erreichen vermochte; und ſie ſelbſt haben den Spoliatoren und Räubern, die ſie ſpäter aus ihren Klöſtern vertrieben haben, erſt den vollen Werth und Gehalt ihrer Ländereien gezeigt. Der blühende, immer wachſende Wohlſtand, zu dem die Klöſter endlich nach Jahrhunderten gelangten, war nicht, wie es die Bereicherungen ſonſt ſo

1) Ps. LXIV, 10. 13. 14.

häufig zu sein pflegen, auf Unkosten und zum Nachtheile irgend eines andern Menschen erworben; er war wilden Waldgegenden, Steppen, öden Felsen, Sümpfen oder dem Meere abgewonnen. Und die Klöster setzten auch nicht einmal ihren Ruhm darin, ihren Ländereien Alles abzugewinnen, was dieselben, wenn es nöthig gewesen wäre, wohl getragen hätten; sie verfuhren schonend gegen Zukunft und Natur und wollten weder das Erdreich, noch ihre Leute ausmergeln und erschöpfen. Kaum sehen wir die Benediktiner in irgend einer Einöde einziehen, so bezeichnen sie sogleich und noch ehe sie selbst nur den geringsten Vortheil aus dem Neubruche ihrer Kultur gezogen, den Armen der Umgegend gewisse, bereits umgebrochene Grundstücke, die sie ihnen zur Benutzung überlassen. Darum schaarte sich auch so rasch um sie her die zahlreiche Bevölkerung, so daß eine große Anzahl der Städte und Ortschaften in Europa den Klöstern Namen und Dasein verdankt; darum ist auch überall, so lange Europa christlich war, das Sprichwort herrschend gewesen: „Unterm Krummstab ist gut wohnen;“ denn für das wahre Wohl der Völker hat oft ein einziges Kloster mehr gethan, als die Regierungen in viel hundertjährigem Bestande.

Dieses aber sind die Textesworte der Benediktinerregel, die, indem sie dem Ordensmitgliede die Arbeit zur strengen Pflicht und zum heil. Lebensberufe gemacht, für die Welt und die Geschichte unermeßliche Resultate gehabt hat: Otiositas inimicia est animae. Et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina .... Si autem necessitas loci, aut paupertas exegerit, ut ad fruges colligendas per se occupentur, non contristentur; quia tunc vere Monachi

sunt, si labore manuum suarum vivunt, sicut et Patres nostri et Apostoli. Omnia autem mensurate fiant propter pusillanimes [1]).

Ein völliges Hingeben aber an die Geſchäfte und Bedürfniſſe der Erde wäre dem Orden nicht zuträglich geweſen; es hätte ihn in kurzer Zeit verbauert, ihn hinabgezogen, und ihn allzuſehr an die Erde befeſtiget. Darum war das andere Moment in ihn hineingelegt, auch der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit ſich zu ergeben. Das Alterthum hatte ſich auch in dieſer Thätigkeit verſucht; es hatte eine Art von wiſſenſchaftlichem Garten angelegt; alles Schöne der Kunſt verſchönerte dieſen Garten; alle wiſſenſchaftlichen Bahnen hatte es darin bis zu ihren Ausgängen verfolgt, und das ganze verflochtene Gewebe derſelben lag vor ſeiner Anſchauung. Aber dieſe Wiſſenſchaft und dieſe Kunſt waren auf ein anderes Prinzip gebaut, als dasjenige ſein mußte, deſſen die neue Zeit bedurfte; ſie hatten im Naturprinzipe ihren Grund. Auch die Wiſſenſchaft und alles damit Zuſammenhängende mußte umgeſtaltet werden; und es war auch bereits von einzelnen ausgezeichneten Geiſtern und von beſondern chriſtlichen Schulen der Anfang zu dieſer Umgeſtaltung gemacht. Die Ereigniſſe der Zeit jedoch, die Völkerwanderung und der Muhammedanismus hatten im Abendlande, ſowie im Oriente dieſen neuen Aufſchwung gehemmt, und ſoviel an ihnen war, die neuerrungenen Reſultate wieder zerſtört. Die chriſtliche Wiſſenſchaft war alſo förmlich von den erſten Rudimenten an wieder neu zu geſtalten. In die neue Bildung mußte natürlich auch miteingehen, was von der alten Bildung,

1) Reg. cap. XLVIII.

besonders in formeller Beziehung ein Gemeingut zu sein und zu bleiben bestimmt scheint; und was bis dahin die Barbaren im Abendlande und die Zerstörer im Morgenlande noch übrig gelassen hatten. Einzelne Werke der Meister des Alterthums waren auch nach den Stürmen der Völkerwanderung noch nicht zerstöret; aber sie waren der Zerstörung fortwährend ausgesetzt. Denn die germanischen Eroberer hatten noch keinen Sinn für das Hohe und Schöne in der alten Wissenschaft und Kunst; dieser Sinn mußte ihnen durch eine Jahrhunderte lange Erziehung erst angebildet, erst in ihnen entwickelt werden. So waren also vor der Hand nur jene übrig gebliebenen Fragmente als die Canones für eine neue Gestaltung der Kunst und Wissenschaft vor der weitern Zerstörung zu sichern. Die wissenschaftliche Aufgabe, die der hl. Gesetzgeber der Benediktiner als Werkzeug der göttlichen Vorsehung dem Orden gestellt, war demnach zunächst die Rettung und Sicherung jener Canones, und dann andererseits die fernere Mission, den Grund zum Aufbaue des neuen wissenschaftlichen Lebens in Europa zu legen.

Die gelehrten Studien, die Wissenschaft und das Erziehungswesen in Europa sind vom Erlöschen des weströmischen Reiches an bis zum Beginne des 13. Jahrhunderts einzig und allein von den Benediktinern cultivirt, die Keime aller Bildung der Neuzeit einzig von ihnen aufbewahrt worden, und von ihnen allein auch konnten sie in jenem Zeitraum ihre Entwicklung und Fortbildung erhalten, wie sie den damaligen gesellschaftlichen Zuständen angemessen waren. Die Regel des hl. Benedikt schreibt jedem Mönche neben der Handarbeit zum Lesen oder Studieren

täglich 4 Stunden vor; und dieſe Vorſchrift hat auch hier den Orden in ſeine Bahn eingewieſen. Die Ordensüberlieferung war hierin jederzeit mit der Regel übereinſtimmend, und das Blühen oder Abnehmen der Wiſſenſchaft gab immer den Maaßſtab zur Beurtheilung des einzelnen Kloſters; das Verkommen der Wiſſenſchaften, oblivio literarum, galt als Zeichen des Verfalles [1]), die Klöſter aber pflegten im 8. und 9. Jahrhundert gewöhnlich „monasteria studiorum“ genannt zu werden. Monte-Caſſino, die Metropolis aller Ordenshäuſer, nahm hierin würdig den erſten Platz ein durch die Menge und Continuität ſeiner wiſſenſchaftlichen Leiſtungen, die noch heute unſer Staunen erregen [2]). Dem Stifte gehörten Paulus, der Diakon, Hiſtoriker, Freund und vieljähriger Correſpondent Carls des Großen; Abt Berthorius, berühmt in der Arzneikunde; der große Abt Friederich; dann der Erzbiſchof Alfano, gewiſſermaaßen Gründer der Hochſchule von Salerno; und viele andere ausgezeichnete Männer. Auch von dieſem Stifte konnte man mit Recht ſagen, was von Lerins in Frankreich galt: „Es war eine, Allen offenſtehende Akademie von Tugend und Wiſſenſchaft.“ Der P. St. Alfano ſendet (er war Erzbiſchof von Salerno geworden) dem Sohne des Grafen der Marſen, Theodin, Novitz auf Monte-Caſſino, eine ungemein intereſſante poetiſche Zuſchrift, in welcher die ganze Tagesbeſchäftigung der Monte-Caſſiner, und dann die aſtronomiſchen, botaniſchen und andern Studien da-

1) Guill. Malmesb. De Angl. I, 3.

2) Giesebrecht, de literarum studiis apud Italos, primis medii aevi saeculis; Berolini 1845 4°. Die 30 letzten Seiten dieſer Schrift handeln ausſchließlich von Monte-Caſſino und enthalten ſehr ſchätzbare Thatſachen für die Geſchichte der literariſchen Thätigkeit dieſes Kloſters.

selbst beschrieben sind. Die Hauptthätigkeit war allerdings, wie im ganzen Mittelalter überhaupt, auch auf das Schriftstudium gerichtet, und zwar im ausgedehntern Sinne seit dem Tage, da Cassiodor, der berühmte Minister von fünf gothischen Königen in Italien, in seinem bedeutenden Kloster Vivarium in Calabrien, dazu den ersten Impuls gegeben hatte. In das Schriftstudium wurden damals viele andere Zweige mit hineingezogen, als: Grammatik, (im alten Sinne) Logik und Moral, und was damals von Physik und Naturkunde zu wissen möglich war; so zwar, daß in der Sprache des Mittelalters Scripturae oder Scripturae sacrae nicht bloß die hl. Schrift, sondern überhaupt jede Art von Schriften christlichen und kirchlichen Inhaltes bedeutet. Dieser Erweiterung des Wortbegriffes ist es dann auch zu danken, daß den Benediktinern damals keine Art von Studien fremd blieb; und Philosophie, Grammatik, Poesie, Arzneikunde, Botanik, Meßkunde u. s. w. waren Gegenstände ihrer Forschungen und ihrer literarischen Thätigkeit.

Das lebendige und mannigfaltige Wissen der Benediktiner fand seine natürlichste und ausgedehnteste Anwendung im Lehr- und Erziehungsfache, im ganzen Mittelalter war dies die hauptsächlichste Thätigkeitsform, in der sie ihren reichen Schatz von Kenntnissen entfalteten. Die Segnungen des öffentlichen Unterrichts gingen vom 7ten bis zum 13ten Jahrhundert, also während der Glanzepoche germanischen Lebens in der Geschichte fast ausschließlich von Benediktinern aus. Die Regel des Ordens erwähnt zwar ausdrücklich nur der Sorgfalt, die bei der Erziehung und Ausbildung der Ordens-Candidaten angewendet werden solle; aber schon der hl. Stammherr des Ordens befaßte

ſich in Subiaco und Monte-Caſſino mit der Erziehung des jungen römiſchen Adels [1]), und ſeitdem iſt das Erziehungsfach in den Traditionen des Ordens geblieben bis auf den heutigen Tag; und competente Geſchichtsforſcher [2]) bezeichnen die Benediktiner als die erſten Univerſitätslehrer des neuen Europa, und namentlich als die Stifter der Univerſitäten von Paris, Oxfort, Cambridge und der im Mittelalter ſo bedeutenden mediciniſchen Hochſchule von Salerno. Aber vor der Gründung der eigentlichen Univerſitäten (das iſt unwiderlegliche Thatſache) waren die Benediktiner die Lehrer der ganzen abendländiſchen Chriſtenheit. Zu ihren Klöſtern ſtrömten zahlloſe Studierende aus allen Klaſſen der menſchlichen Geſellſchaft, deren Menge in Einer Kloſterſchule oft ſo groß war, daß z. B. Fleury oder St. Benedikt-ſur-Loire in Frankreich über fünftauſend Studierende auf einmal zählte [3]). Sogar in den ſogenannten Zellen oder Prioraten der größern Klöſter beſtanden Schulen, und zwar ſchon im 9. Jahrhundert. Ich erinnere nur für unſere nächſte Umgebung an das zu Reichenau gehörige Bollingen, wo die kleine Zahl der dort lebenden Religioſen eine Schule hatte, welcher der hl. Meinrad eine Zeit lang als Rektor vorſtand.

Indem die weniger bedeutenden Stifte die Jugend der ganzen Umgebung in ihren Elementarſchulen bildeten, waren die großen und bedeutendern Klöſter Sammelpunkte für die hervorragendern Talente, die daſelbſt der Leitung

1) Coepere ad eum Romae nobiles et religiosi concurrere suosque filios omnipotenti Deo nutriendos dare. Greg. Mag. Dial. II, 3.

2) Mabillon, Wood, Hist. Universit. Oxoniens. I, 12. Ziegelbauer u. ſ. w.

3) Rosc. Biblioth. cf. Ziegelbauer, hist. rei lit. O. S. B. I. p. 233.

von Männern anvertraut wurden, die in den theologiſchen, wie in den profanen Wiſſenſchaften gleicher Weiſe bewandert waren [1]). Unter dieſen größern Klöſtern, die vom 7. bis zum 13. Jahrhundert durch die Gründlichkeit und Mannigfaltigkeit ihrer Lehrfächer, ſowie durch den großen Zudrang der Studierenden ebenſoviele Mittelpunkte und Lichtherde für Entwickelung und Bildung für die geſammte Erziehung der verſchiedenen Völkerſtämme im neugeſtalteten Europa geweſen ſind, nenne ich nur in Italien: Monte-Caſſino, Pomposa und Claſſe bei Ravenna; in Deutſchland: Fulda, Fritzlar, Hersfeld, St. Gallen, Reichenau, Corvei, Prüm, Hirſchau, Wiſſenburg, St. Maximin und St. Matthias in Trier, St. Alban in Mainz; in England: ein anderes St. Alban Glaſtonbury, Croyland, Malmesbury und St. Peter von Canterbury; in Frankreich und Belgien: Marmoutier, Fontenelle, Fleury, Lobbes, Aniane, Corbie, Ferières, St. Germain von Auxerre, St. Michael in Lothringen, St. Amandusſtift, Clugny und viele andere. Das waren die Univerſitäten des chriſtlichen Europa in jener großen Zeit [2]).

In den größern Klöſtern beſtand, wie bereits geſagt,

---

1) Der Abt von Trittenheim macht dieſe förmliche Unterſcheidung in ſeinem Chronicon Hirsaugiense: In omnibus ordinis nostri coenobiis, in Germania et Gallia maxime, monachorum scholastici et monachi habebantur, qui juniores quosque et ingenio praestantes in primitivis literarum scientiis erudirent, et postea, qui habiles inventi fuissent, ad altiora transmitterent. In solis autem famosioribus coenobiis ... constituebantur ad officium docendi alios monachi omnium et non solum in divinis, sed etiam in saecularibus literis eruditi.

2) Vergl. Mabillon Praef. in saecul. III. Bened. §. IV. — Ziegelbauer, Hist. rei lit. O. S. B. I, 1 und 2. Eine Ueberſicht des Gegenſtandes findet ſich auch in Hurter: Kirchliche Zuſtände u. ſ. w. III.

neben der innern Schule für die jüngern Kloſtergenoſſen noch eine äußere für diejenigen, welche für die Welt erzogen wurden, wo man auch neben den Söhnen des kriegeriſchen Adels diejenigen fremden Cleriker aufnahm, die aus den verſchiedenen Bisthümern dorthin geſchickt wurden. Es beſtanden zwei Erziehungsinſtitute oder Disciplinen in einem Kloſter, die klöſterliche und die weltliche Disziplin. Die Benediktiner-Schulordnung aus Carls des Großen Zeit lud in Uebereinſtimmung mit der Civilgeſetzgebung die Söhne des kriegeriſchen Adels zu den Kloſterſchulen ein, um ſie für den Staats- oder Kirchendienſt zu befähigen, und ebenſo auch die Söhne der allergeringſten Hörigen und Leibeigenen, um ſie durch geiſtige Bildung zu adeln und frei zu machen [1]). Auch dem gemeinen Volke ward alſo bereits in dieſer frühen Zeit, wo keine weltliche Regierung an Hebung ſeiner geiſtigen Fähigkeiten dachte, ebenſowohl in den Klöſtern die Wiſſenſchaft verabreicht, wie den Armen das Brod und die Arbeit, und den Kranken die Arznei. Keinem, der nur Tugend und Fähigkeit mitbrachte, war die Kloſterſchule geſchloſſen; und überhaupt kannte man in derſelben gar keinen andern Vorrang, als den, welchen Tugend und Talent zu machen gebieten [2]). Neben den Söhnen der Leibeigenen, welche die Wiſſenſchaft frei machte und adelte, und die von der reinſten Menſchenliebe der Benediktiner koſtenfrei gehalten und auferzogen wurden, ſaßen auf den gleichen Schulbänken die Söhne der Ritter und Herren des Landes. Königs- und Fürſtenſöhne lern-

1) Joach. Vadiani, de collegiis monasteriisque Germaniae in Goldast. III, 3. Vadian iſt ein proteſtantiſcher Gelehrter des 17. Jahrhunderts.

2) cf. Ekkeh. de casibus sancti Galli. 10.

ten in diesen Schulen die Gleichheit aller Menschen; Pipin der Kleine ward unter den Kloster-Zöglingen von Rheims; Robert der Fromme in St. Denys erzogen; Sanchez der Große von Castilien und Navarra war ein Zögling der Benediktiner von Leyra; der große Alfred von England, unter allen Königen Großbrittaniens der größte, der Held und Befreier seines Vaterlandes, der Sieger in 52 Schlachten, ging noch als gereifter Mann und großer König zu den Benediktinern in Oxfort in die Schule und studierte unter ihrer Leitung Grammatik, Philosophie, Rhetorik, Musik, Poesie und Geschichte [1]).

Ich möchte mich jetzt über den persönlichen und direkten Einfluß der Benediktiner auf die einzelnen Zweige der Wissenschaft und der Kunst verbreiten können. Da mir aber die Zeit dies nicht gestatten will, beschränke ich mich wenigstens auf einiges Wenige über ihre Geschichtschreibung in den mittlern Jahrhunderten, deren Geschichte wir nunmehr werden zu durchwandern haben. Hierin sind die Benediktiner ohne Gleichen; und jedem tüchtigen Kenner der Geschichte und jedem gründlichen historischen Forscher gilt der Name Benediktiner auch als gleichbedeutend mit gründlicher und unpartheiischer Geschichtsforschung. Seit dem Beginne des Ordens haben die Benediktiner nichts verabsäumt, um mit unendlichem Fleiße die Jahrbücher aller christlichen Völker des neuern Europa zu schreiben und ihre ältere Geschichte der Nachwelt aufzubewahren [2]) und ihnen

1) Aelred Spelman und Ziegelbauer, P. I. p. 326.

2) Die Erstaunen erregende Liste der Geschichtschreiber aller Länder des neuern Europa aus dem Benediktiner-Orden ist bei Ziegelbauer, P. IV. p. 319—626 verzeichnet.

allein haben wir es zu danken, wenn wir heute über die Geſchichte dieſer 6 oder 7 Jahrhunderte etwas wiſſen, die uns ohne ihre Werke gänzlich unbekannt ſein würden; obwohl dies gerade der Zeitpunkt iſt, in welchem alle Nationen des neuern Europa ſich als ſolche gebildet haben. Nicht alſo bloß die Geſchichtswerke des Alterthums haben ſie uns erhalten, ſondern auch unſere eigenen Urſprünge und zwar in einer doppelten Reihe hiſtoriſcher Arbeiten: in allgemeinen Jahrbüchern, in welchen die hiſtoriſchen Thatſachen in chronologiſcher Ordnung aufeinander folgen, und in Lebensbeſchreibungen heiliger, oder ſonſt bedeutender Männer und Perſonen ihrer Zeit. Andere dann, die keine eigentlichen Geſchichtswerke verfaßten, haben uns in ihren Kartularien die einzigen Hülfsmittel aufbewahrt, welche die heutige Archäologie in den Stand ſetzen, mit Hoffnung auf Erfolg an die Löſung ſo vieler höchſtwichtigen Probleme des ſocialen Lebens unſerer Väter gehen zu können. Dank ihrem echten Geſchichtsſinne, waren die Bibliotheken der Benediktiner die allgemeinen Archive für Staaten, Kirche und einzelne Familien.

Mitten im Streite puritaniſchen Sektengeiſtes in England ſagt doch ein anglikaniſcher Gelehrter des 17. Jahrhunderts: „ohne die Mönche wüßten wir von unſerer eigenen vaterländiſchen Geſchichte ſo wenig, wie neugeborne Kinder“ [1]), und dieſe Worte laſſen ſich ohne Einſchränkung auf alle neuern Völker anwenden. Freilich England, das ganz und gar von Benediktinern zu dem

1) Absque monachis nos sane in historia patria semper essemus pueri ... De monachorum fide non est, quod ambigamus; cum illi res tantum suas tractent, sibique notissimas. Joan. Marsham, monasticon anglicanum I. ad finem.

gemacht worden, was es in seiner reinsten und besten Zeit in politischer, in socialer und in religiöser Beziehung gewesen ist, England erfreut sich besonders der reichsten historischen Quellen, die es seinen Klöstern verdankt. Der Benediktiner Gildes hat zuerst mit glühendem Accente das Unglück Englands geschildert, nachdem die Römer im 5. Jahrhundert das Inselland verlassen [1]). Ein anderer Benediktiner, der ehrwürdige Beda, schrieb dann die erste Kirchengeschichte des englischen Volks, Historia ecclesiastica gentis Anglorum [2]). Das Werk enthält die sehr genaue Erzählung der großartigen und herrlichen katholischen Wiedergeburt des Inselreiches durch den Stamm der Sachsen. Beda gilt durch seine gewissenhafte Treue, durch seine ungemeine Erudition und durch sein großes persönliches Ansehen als der Begründer der katholischen Geschichtschreibung. Nach ihm haben uns Ingulph, Abt von Croyland [3]), und Oderic Vital [4]) das treueste und lebensvollste Gemälde von den Kämpfen der Sachsen mit den Normannen hinterlassen. Ihre Schriften sind über Sitten, Gebräuche, Gesetze, Ideen jenes Zeitraums eine unerschöpfliche Fundgrube, und sie verbinden zugleich das doppelte Interesse von Lebensbeschreibungen und eigentlicher Geschichte miteinander. Nach diesen Beiden kommt der tüchtige Geschichtschreiber Wilhelm von Malmesbury, welcher wiederum, solange die englischen Benediktiner bestanden, eine ganze Reihe von Nachfolgern hatte.

---

1) De excidio Brittanorum. Londini 1586.

2) Sie geht bis zum Jahre 731. Der heil. Beda starb 735.

3) Historia Croylandensis geht bis 1001.

4) Oderic Vital, Historia ecclesiastica apud Duchesne bis 1141.

Frankreich iſt in dieſer Beziehung nicht weniger glücklich geweſen als England. Es ſcheint, daß der erſte Geſchichtſchreiber Galliens zugleich einer der bedeutendſten Männer ſeiner Zeit, Gregor von Tours, auch dem Ordensſtande angehörte [1]). Nach ihm, deſſen Werk jedoch mehrfach interpolirt auf uns gekommen iſt, begegnen wir dann einer langen Reihe tüchtiger Geſchichtſchreiber aus dem Benediktiner-Orden, die man jetzt erſt anfängt beſſer zu würdigen, ſeit dem unſere Zeit ſelbſt aus der Plattheit und Oberflächlichkeit zu einiger Würde und Gründlichkeit zurückkehrt. Abbo von St. Germain-des-Près ſchreibt die Geſchichte während der Regierung des Königs Eudes, und als Augenzeuge die Geſchichte der Belagerung von Paris durch die Normannen [2]). Abt Flodoard im St. Remigius-Stifte zu Rheims, der als Dichter, Gelehrter und Hiſtoriker ausgezeichnet iſt, hat die Geſchichte des 10. Jahrhunderts mit gewiſſenhaftem Fleiße geſchrieben. Ebenſo Sticher von Rheims die des 9. und 10. Sein bedeutendes Werk iſt erſt im Jahre 1833 von Pertz in Bamberg wieder aufgefunden worden; das Werk der beiden St. Remigier iſt dann weiter geführt von Helgaud und Aiman, Benediktinern von Fleury; von Oderan aus St. Peter von Sens; von Adhemar von Angoulème. Dann kommt Rudolf Glaber, einer der bedeutendſten Männer jener Epoche, Benediktiner von Aurerre; er ſchreibt die Geſchichte ſeiner Zeit in 5 Büchern ſeit dem Regierungsantritte Hugo Capets bis

1) Abt Trittenheim und Ziegelbauer behaupten es; Mabillon dagegen ſagt: haud constat. Annal. VIII, 62.

2) Dieſer Abbo, der Krumme (cernuus) genannt, iſt nicht zu verwechſeln mit dem gelehrten und hl. Märtyrer Abbo von Fleury.

1046 [1]). Dieser Arbeit unterzieht er sich, um dem Befehle des Abts Odilo von Clugny zu gehorchen, und auch, um den Wünschen seiner wißbegierigen Ordensgenossen zu entsprechen; darauf erhalten wir von Hugo, Abt von Flavigny, der mit größerer Sorgfalt und Genauigkeit als irgend ein Anderer geschrieben hat, die vollständige Geschichte des ganzen eilften Jahrhunderts [2]).

Für Italien gilt das Gleiche, wie für Frankreich und England. Es bietet für die europäische Geschichte dieselben Hülfsquellen in seinen Benediktiner-Schriftstellern dar. Der Bibliothekar Anastasius ist der bedeutendste Historiker des Papstthums. Er war Abt des Benediktiner-Stifts St. Maria in Trastevere, unter dem großen und heil. Papst Nikolaus I. Die ersten Bände der großen Quellensammlung des Muratori: rerum italicarum scriptores ab anno 500 ad 1500 in 24 Foliobänden enthalten fast ausschließlich nur Arbeiten von Benediktinern, und sind für italienische Geschichte von ganz unschätzbarem Werthe, namentlich die Annalen von St. Vinzenz am Volturno, Rovalese und Farfa; insbesondere aber war Monte-Cassino, wie es sich auch für das Stammkloster des Ordens ziemte, eine fruchtbare Pflanzschule ausgezeichneter Geschichtschreiber. Daselbst schrieb der Biograph Gregors des Großen, Johannes Diakonus; ferner Paul Warnefried, der persönliche Freund Carl's des Großen, der Geschichtschreiber der Longobarden [3]); dann Leo, später Cardinalbischof von

1) Apud Duchesne.

2) Sie endet mit dem Jahre 1102. Vergl. Histoire litteraire de france von den Benediktinern der spätern Mauriner-Congregation X, 81.

3) De gestis Longobardorum VI Bücher ap. Muratori I. p. II.

Oſtia; ſein Werk gilt unter den Gelehrten als ein Geſchichtswerk erſten Ranges; Peter Damianus, der Fortſetzer Leo's, hat es bis auf ſeine Zeit weiter geſchrieben; er ſelbſt ſtarb 1140; Amat von Monte-Caſſino, ſpäter Erzbiſchof von Rusco († 1093) hat die Geſchichte der höchſt merkwürdigen Eroberung beider Sicilien durch die Normannen erzählt; es iſt die wichtigſte Quelle über dieſe in ihrer Art einzige Begebenheit; der ſicilianiſche Benediktiner Malaterra hat dann das Werk umgeſchrieben und fortgeſetzt [1]).

Vor allen Ländern Europa's aber konnte ſich das chriſtliche Deutſchland in jenen Zeiten die Krone hiſtoriſcher Gelehrſamkeit und Tüchtigkeit vindiciren, nach welcher es jetzt nach faſt dreihundertjähriger Verdunkelung in unſern Tagen auf's Neue wiederſtrebt. Alle großen Sammlungen deutſcher Scriptores, namentlich die Sammlungen von Eccard, Petz, Leibnitz, Caniſius, Froher, Piſtorius, Struve, Menken, insbeſondere Pertz und noch ſo manche Andere ſind buchſtäblich angefüllt mit geſchichtlichen Arbeiten der Benediktiner. Eginhart oder Einhart, Thegan, Rithard, vorzüglich Rudolf von Fulda, denen wir die Kunde und Geſchichte der Schickſale der Carolinger verdanken, ſind alle deutſche Benediktiner. Karl der Große hat unter ſeinen Geſchichtſchreibern auch einen St. Gallenſer [2]). Die Hausannalen dieſes für die Wiſſenſchaften ſo bedeutenden Stifts von St. Gallen ſind nach einander von den tüchtigſten Männern geſchrieben, die immer als Augenzeugen, wenigſtens als Zeitgenoſſen der Ereigniſſe reden, die ſie

1) Bei Muratori V.

2) De gestis Caroli Magni libri II, scriptis a quodam monacho St. Galli anno 884 ap. Causinum Thesaur. mon. II.

erzählen. Man gewinnt in diesem bedeutenden Werke, bekannt unter dem Titel: De casibus sancti Galli, ein lebendiges Bild der ganzen damaligen Epoche, mit der die reiche Geschichte des Klosters verwebt war; wir danken es den berühmten Ekkeharden, besonders Ekkehard IV. Das 9. Jahrhundert fand in Deutschland einen sehr geschätzten Geschichtschreiber an Regino, Abt von Prüm, dessen Chronik Pistorius mittheilt und die mit dem Jahre 905 endet. Regino starb 908. Für Belgien hatte das einzige Kloster Lobbes drei auf einander folgende Geschichtschreiber, von anerkanntem Verdienste: Abt Fulcuin, Abt Heriger, und den Mönch Adelhard, später Bischof von Lüttich, und Biograph Kaiser Heinrich des Heiligen. Adelhard war auch Astronom, und hat ein Werk geschrieben: Libellus de ratione inveniendi crassitudinem sphaerae [1]); er starb 1027. Die Regierungszeiten Heinrich's I. und Kaiser Otto's des Großen sind mit viel Talent und gewissenhafter Genauigkeit von Kirvey beschrieben, der 40 Jahre lang in seinem Kloster den Schulen als Rektor vorgestanden [2]). Dietmar, der später auf den bischöfl. Sitz von Merseburg erhoben wurde, hat uns über die Periode der sächsischen Kaiser die ausführlichsten Berichte hinterlassen, die wir noch heute haben [3]). Im 11. Jahrhundert erscheint unter den Historikern ersten Ranges Hermannus Kontraktus von Reichenau, eine der bedeutendsten und liebenswürdigsten Persönlichkeiten seiner Zeit. Er war neben tiefer Demuth ein Mann von ausgebreiteter Gelehrsamkeit, strenge gegen sich selbst,

1) Apud Pertz, Thesaur. Anecd. III, 2.

2) Seine Werke: Res gestae Saxoniae und Vita Ottonis I. hat Meibom in seinen Scriptores rer. Germ. herausgegeben.

3) Von 920—1018 apud Leibnitz Scriptor. rerum. Brunswicens.

nachſichtig und milde gegen Andere; ein durch Kenntniſſe und Wohlredenheit in ganz Europa berühmter Profeſſor, unermüdlich in der Arbeit, unnachahmlich in Geduld und Ausdauer, energiſcher Vertheidiger jeder Art von Orthodoxie, und mitten in ſeinen oft ſchmerzlichen Körperleiden ein ſtrenger Beobachter der Kloſterregel. Hermann hatte wegen ſeiner ſeltenen und gründlichen Kenntniſſe einen großen Zulauf von Studierenden aus allen Ländern, die den gebildeten Lehrer beſtändig umgaben. Ueber alles aber liebten ihn ſeine Mitbrüder von Reichenau wegen ſeiner großen Freundlichkeit und ſeines liebreichen Weſens im Umgange [1]). Als Geſchichtſchreiber aber verdunkelte Lambert von Aſchaffenburg, Benediktiner von Hersfeld, alle ſeine Zeitgenoſſen. Er hat die Geſchichte des Beginnes des großen, den beſten Theil des Mittelalters aufregenden Inveſtiturſtreites mit einer hiſtoriſchen Meiſterſchaft und unpartheiiſchen Wahrheitsliebe geſchrieben, die ihm noch Niemand ſtreitig zu machen verſucht hat. Er bleibt in ſeiner Geſchichte beim Jahre 1077 ſtehen und ſchließt dieſelbe mit der Erzählung der Zuſammenkunft des hl. Gregor's VII. und Heinrich's IV. auf Canoſſa.

Ein franzöſiſcher Benediktiner, Martin, war der erſte Geſchichtſchreiber Polens und ſchrieb 1109 die Geſchichte Boleslaw's III. und ſeiner Vorfahren [2]); während der polniſche Mönch Neſtor die erſten Annalen der neuerdings zum Chriſtenthum bekehrten Reußen verfaßte. Sie ſind in Kiew, im Kloſter Peczora gegen das Jahr 1110 in ruſſiſcher Sprache geſchrieben, und ſpäter von Ludwig Preis überſetzt und neu herausgegeben worden. Das Kloſter

1) Berthold apud Pertz V. p. 261.

2) Martini Galli Chronicon.

Pecjora war damals der eigentliche Licht- und Lebensherd der Bildungsstufe, auf der Rußland schon so frühe gestanden, und von der es durch die definitive Trennung von der katholischen Kirche wieder herabgefallen und fast in Barbarei versunken ist. Im 12. Jahrhundert schrieben die Benediktiner immer noch allein an der Geschichte weiter fort, und in den verschiedenen Ländern liefern Wilhelm von Malmesbury, Guibert von Nogent, Otto von Freisingen, Abt Suger von St. Denys, Odo von Druil und viele Andere den Beweis, daß die Benediktiner auch jetzt ihrer Aufgabe als Historiker aller christlichen Nationen treu blieben.

Ich habe hier die allseitige Wirksamkeit der Benediktiner in den Wissenschaften nur in einem einzelnen Zweige derselben, und zwar nur sehr ungenügend andeuten können; sie arbeiteten aber rastlos in allen Zweigen menschlichen Wissens; und zwar nicht um irgend Gewinnes willen, oder des persönlichen Ruhmes wegen, sondern einzig Gott zu Ehren und zur Steuer der Wahrheit, so wie zur Belehrung ihrer Brüder in späteren Jahrhunderten. Sie schrieben im stillen Frieden und in der Freiheit der Klosterzelle; und wenn sie in ihren Schriften den Mächtigen der Welt die ernste Wahrheit sagten, so hatten sie dabei weder eigene Familienverhältnisse, noch Eigenthum zu berücksichtigen. Einzig und allein wollten sie die treuen Dollmetscher des großen Erziehungsplanes der Menschheit sein, wie Gott ihn durch die Geschichte kund gibt; sie zeigen, wie Gott die Stolzen und Hoffärtigen vernichtet und die Niedrigen erhöhet, und auf strenger, unbestechlicher Richterwage die Geschicke der Menschen und Völker wägt [1]). Dabei frei von jeder

1) Oderic. VI. p. 632.

Menſchenfurcht und liebreich gegen den Nächſten boten ſie gerne den chriſtlichen Zeitgenoſſen, die durch ihre Lebensverhältniſſe von den geſchichtlichen Studien ferne gehalten waren, die Früchte ihres Fleißes und ihrer erfolgreichen Bemühungen. Die hiſtoriſche Thätigkeit der Benediktiner war zu allen Zeiten ein Gegenſtand der Sorgfalt der Kloſter-Obern; und die Tüchtigſten wurden immer dazu mit großer Umſicht ausgewählt. Man darf nur die herrliche Reihe der St. Galler Hiſtoriker jener Jahrhunderte betrachten, um ſich davon zu überzeugen. In Korwey war der Prior des Stifts während ſeiner ganzen Amtsdauer mit dieſem Zweige der Wiſſenſchaft betraut. In England war in jedem Kloſter königlicher Stiftung ein gelehrter und fähiger Mann von gewiſſenhafter Genauigkeit und Zuverläßigkeit ernannt, um die Thaten und Ereigniſſe während der Regierungszeit eines jedesmaligen Königs aufzuzeichnen. Darauf am nächſten General-Kapitel, das nach dem Tode des Königs gehalten wurde, verfaßte ein aus den weiſeſten und erfahrenſten Männern des Ordens gebildeter Rath die Reichsgeſchichte bis zum Tode des letzten Königes, und dieſelbe ward dann in dem Kloſter-Archive niedergelegt [2]). Was Treue und Glaubwürdigkeit dieſer Hiſtoriker betrifft, ſo iſt dieſelbe wohl hinlänglich durch die unpartheiiſche Gewiſſenhaftigkeit verbürgt, mit der ſie, wo ſie von dem eigenen Kloſter zu ſprechen hatten, der Nachwelt ſcheulos und ohne Anſtand auch die Mißſtände in demſelben erzählt haben. Dadurch haben ſie ſich allerdings ein Recht auf volle Glaubwürdigkeit erworben, wo ſie von den Verhältniſſen, von den Schickſalen der Einzelnen und

2) Cf. Scoti Chron. XVI, 39. in Praef. ad Matthaeum Paris. ed. 1571.

ganzer Körperschaften des Staats und vom Staats-Oberhaupte reden. Bei ihnen war es kein leeres Gerede, wenn sie ihre Freiheit und Unabhängigkeit bezeugten, wie sie z. B. der schon angeführte treffliche Historiker Englands Oderic Vital, der, ein englischer Benediktiner, aber in einem normännischen Kloster lebend, mit dem vollen Gefühle seiner durchgängigen Wahrhaftigkeit sagen durfte: „Ich werde die Umwälzungen Englands und der Normandie ohne Schmeichelei erzählen; denn weder von den Siegern, noch von den Besiegten will ich Lohn" [1]).

Was aber die Benediktiner in diesem Fache, wie in allen andern Zweigen menschlichen Wissens und Könnens geleistet haben, war keineswegs der Hauptzweck ihres Daseyns. Alle ihre wie immer verdienstvollen Werke und Arbeiten waren nur ganz natürliche und höchstuntergeordnete Aeußerungen des übernatürlichen Lebens in ihnen. In keiner Weise gingen sie je darauf aus, Bewunderung oder Dankgefühl bei der Mit- und Nachwelt zu erregen, sie dachten auch gar nicht einmal daran, was sie im allgemein-menschlichen Interesse durch ihr bloßes Daseyn, zur Verhütung der Weltplage, des Pauperismus, für Cultur des Landes, für Verbreitung der Bildung, für Erleichterung der Länderverbindungen u. s. w. gethan. Der Orden hat nichts von allem Diesem zu seinem Hauptzwecke: weder Förderung der Wissenschaften, noch Fortschritt der Landwirthschaft, noch die Fortbildung der schönen Künste, noch irgend etwas von alle dem, was auf Erden Ruhm und Ehre zu bringen vermag. Dieß Alles thaten die Ordensglieder ganz natürlich und als Nebenberuf. Schmerzlich

1) Oderic. Vital. III. 15.

würden sich die großen Benediktiner jener Jahrhunderte bewegt gefühlt haben, wenn sie gedacht hätten, daß eine Zeit kommen könne, in der das christliche Europa sie nur mehr wegen dieser indirekten und höchst untergeordneten Resultate des Ordens zu begreifen im Stande sein werde. Ihr Höchstes, was sie vor Allem angestrebt, war Tugend und Selbstentsagung, ihre Methode der Gehorsam, ihr Lebenszweck das Seelenheil. Die persönliche Heiligung durch Gebet, Arbeit und Abgeschlossenheit, das war ihr Lebensweg und die Ursache ihres Daseins und Bestandes. Ein neuerer, als Publicist ausgezeichneter italienischer Gelehrter, der Graf Cäsare Balbo, sagt von ihnen in seiner Schrift: „Delle speranze d'Italia c. 7. Ihr Hauptverdienst war gar nicht, wie man es mit allzugroßer, zurückhaltender Bescheidenheit gesagt hat, daß sie der Welt die Werke des Alterthums, oder die Wissenschaften, oder die Agrikultur, sondern daß sie ihr die Tugend, die heilige strenge christliche Tugend aufbewahrt und erhalten haben." Gegen Mitte des 11. Jahrhunderts schrieb Wilhelm von St. Remy, der im Jahre 1071 Abt des Klosters wurde, seinem Lehrer: Wir haben alle eine erstaunliche Lust am Studium, aber es ist kein Einziger unter uns, der die Lust am Studiren der Pflicht des Gehorsames vorziehen möchte [1]). Und das schöne Schlußgebet des hl. Ambrosius Autbert Abt von St. Vinzenz am Volturno am Schlusse seines Commentars über die Offenbarung St. Johannis mag uns in dieser Beziehung über die Richtung des Benediktiner-Institutes orientiren: „Gib mir, o Gott! sagt der fromme Abt, zur Wissenschaft auch das Erkennen und Aus-

1) Cf. Mabil. Annal. V. lib. LXII, 4. 89.

üben der Tugend! Und kann ich nicht beides, Wissenschaft und Tugend in mir vereinen, so nimm mir die Wissenschaft und gib mir die Tugend. Denn nicht die Gabe der Wissenschaft wollte ich von dir, als ich Vaterland und Verwandte verließ, sondern daß du mich auf dem Wege vollkommener Tugend zum ewigen Leben führen mögest. Das, o Herr, war mein Wunsch, und ich flehe dich an, du wollest ihn nicht durch einen Fehltritt von meiner Seite vereiteln und zu Schanden werden lassen. Lieber ohne Wissenschaft sein als ohne Tugend!" [1])

So hat also der Orden auch seine zweite, die wissenschaftliche Aufgabe gelöst, und seine Sendung auch hier mit Ehren erfüllt, und alle neueren Jahrhunderte freuen sich seiner Thätigkeit und der Resultate seines geistigen und intellektuellen Wirkens und Wollens. Hätte sich aber die Thätigkeit der Benediktiner auf jene beiden Sphären beschränkt, auf die Kultur des Bodens und die Kultur der Geister, dann wären sie dadurch eben noch nicht viel anders gewesen, als eine Art von pythagoräischer Gesellschaft, wie sie ja auch das Alterthum gekannt hatte, wo bekanntlich die Schule des Pythagoras sich wohl auch der geistigen und körperlichen Arbeit hingegeben, aber damit gleichsam den Kreis ihrer Thätigkeiten geschlossen hatte; oder wenn sie über diese Sphäre hinaus in das Reich der Ideen in platonischer Weise etwa übergriff, doch keinen bestimmten Gegenstand hatte, an den sie sich bei diesem Streben hätte anhalten können. Der Benediktiner-Orden aber sollte ein Höheres sein, als der Pythagoräerbund; und dieses Höhere sehen wir bereits bei allen seinen untergeordneten

1) Cf. Mabillon, Traité des études monastiques etc. I. p. 8.

Beſtrebungen durchſchlagen und ſich geltend machen. Ueber jener zweifachen Thätigkeit ſtand ihm als die höchſte noch eine dritte. Er ſollte ſich anbauen in jenem höhern Reiche über der irdiſchen Natur und über dem Menſchengeiſte, das das Chriſtenthum als ein himmliſches Gebilde auf Erden verwirklicht. Das Chriſtenthum ſchwebte nicht mehr in unbeſtimmter, unerreichbarer Höhe über der Zeit und Geſchichte, es war in die Geſchichte eingetreten, und mußte ſich nun im Allgemeinen wie im Beſondern geltend machen. Der Orden will die Geiſter in geiſtiger Weiſe verbinden, nicht aber die Menſchen durch materielle Nothwendigkeit zuſammenzwingen, ſo, daß ſie unbedingt gehorchen müßten. Wenn aber die Geiſter ihre eigene Freiheit ſich bewahren wollen, dann müſſen ſie, um dieſelbe nicht an die Laune und Willkühr zu verlieren, anerkennen, daß die unbedingte, oder die göttliche Freiheit, aus der ihre eigene Freiheit hervorgegangen, der eigenen Freiheit auch als leitend und moderirend übergeſetzt bleiben muß. In der Weiſe nun, wie die Ordensglieder ſich in Gleichheit unter einander verbinden, ſich dem höchſten Herrn, dem Erlöſer hingebend und ihm dienend unter der Führung ſeines Stellvertreters auf Erden, unter der Obhut des Abts, findet ſich die Freiheit des Einzelnen nicht beſchränkt, aber geregelt; und eben dadurch entſteht unter den Einzelnen eine innerlich wohlgegliederte und geiſtig haltbare Aſſociation; denn das blos von Außen Zuſammengekommene und Verbundene kann wohl eine Zeit lang mit großer, ungeſtümmer Kraft wirken, aber es erhebt ſich nicht über die Sphäre des Mechaniſchen; ein eigentlich Lebendiges und Organiſches iſt's nicht, wie uns ſchon das Beiſpiel der militäriſchen Heerordnung anſchaulich machen kann. Eine ſolche harmoniſche Verbin-

dung der persönlichen Freiheiten unter der überschwebenden höhern Freiheit kann eben nur durch das Christenthum Statt finden; und weil die creatürlichen Freiheiten in ihrer harmonischen Bewegung auf die höhere, schöpferische Freiheit, auf das Gute in seiner Wesenheit gerichtet sein müssen, so entsteht schon darum das beschauliche Leben, das deßhalb dem Orden vorgeschrieben ist, und indem er seinen Gegenstand durchschaut, und dieses Leben sich in ihm realisirt, erfüllt er die Absichten seines Stifters.

In diesen höhern Lebensverhältnissen, die durch die Ascese, durch das mögliche Entfernen der irdischen Elemente aus dem Leben der Seele gesteigert werden, mochte es, wenn man so will, an einzelnen Uebertreibungen nicht fehlen. Aber hiebei ist zu erwägen, daß alles, was im Leben des einzelnen Menschen, wie der gesammten Menschheit ein bedeutsames Moment zu werden die Bestimmung hat, auch gleich von Anfang nicht ohne einige Einseitigkeit hervortritt, und zwar in je höherem Grade, je größer und herrlicher die Idee ist, die dem Menschen aufgeht. Alle Kräfte des Menschen vereinigen sich in dieser Richtung und scheinen sich zu gefallen, sich darin zu erschöpfen und zu verzehren, bis am Ende das rechte ruhige Maaß gefunden ist. Was auf dem Gebiete des geistigen und sittlichen Lebens beim Beginne schon mit aller möglichen Besonnenheit hervortritt und dem praktischen Verstande, der für eine gleichmäßige Ausbildung aller Kräfte und Richtungen des Menschen zu sorgen hat, keine Veranlassung darbietet, sich zu ärgern; wird zwar niemals Excesse begehen, aber auch selten etwas Großes und Bedeutendes vollbringen, und sich viel öfter zur Ohnmacht und Freudelosigkeit verurtheilt sehen. Im Orden selbst jedoch liegt hierin auch wieder

der nöthige Zügel: immer gibt es in der Menge derjenigen, die ihn bilden, auch ſolche, deren Genie gerade nach dieſer ascetiſchen Seite vorzugsweiſe gerichtet iſt, deren Anlage ſie ganz in dieſer Richtung treibt; durch andere Richtungen aber, die ſie durch den Gehorſam erhalten, wird die Einſeitigkeit aufgehoben; ſie werden ſich ſchon aus Tugend auch den andern, ihnen weniger zuſagenden Richtungen ergeben. Dadurch finden ſie ſich in Verhältniſſen, die auf's Günſtigſte für die perſönliche, ſittliche Lebensförderung wirken können. Einer fördert ganz natürlich den Andern, und damit wird, was in der Geſchichte ſonſt nur vereinzelt und ſporadiſch vorkommt, die Heiligkeit gewiſſermaßen normal, wird korporativ, und beſonders in jenen erſten Jahrhunderten des Ordens, vorzugsweiſe aber von 700—800, und dann von 900—1000 kommen häufig ganze Klöſter vor, in denen die ſonſt, wie in einzelnen Funken zerſtreute Heiligkeit, gleichſam in Eine große Flamme zuſammenſchlägt. Und daß der Orden eine wirkliche Hierarchie von Heiligen gebildet hat, das beweiſen ſchon die oben angeführten Zahlen ſeiner canoniſirten Mitglieder.

Von dieſer tiefer gelegenen Seite des Ordens gingen nun auch wieder nach allen Seiten hin auf die chriſtliche Welt die bedeutendſten Einwirkungen aus; und wenn dermaleinſt die innere Seite der Geſchichte mehr herausgekehrt und offenbar geworden ſein wird, dann wird es ſich zeigen, wer die wirklich heilenden und belebenden Potenzen in der Geſchichte repräſentirt hat. Nicht wenige geräuſchvolle Helden der Zeit, die im Staate, in der Wiſſenſchaft, in der Kirche aufgetreten ſind, werden in einer Staunen erregenden Unbedeutendheit verſchwinden;

wogegen manches stille, kleine, vor unsern offenen Augen unnütze, gar nicht wahrgenommene Leben sich als der eigentliche wohlthätige Träger der Geschichte herausstellen wird. Auch die tiefere Wissenschaft hatte hier wiederum ein neues Feld. Gleichwie nämlich die stete Sammlung des Geistes in sich selbst, und in der Richtung auf Gott die Beweglichkeit und Schwungkraft der sonst von den Menschen mehr oder weniger vernachlässigten höchsten Gaben und Anlagen der Natur und der Gnade auf ihrem Höhepunkte erscheinen läßt, so ist es auch eben diese Sammlung des Geistes, die im Ordensstande zur leichten Uebung wird, welche die schärfsten Blicke in das Leben des Geistes und der Seele geworfen und für die Psychologie ganz unvergleichbare Beschreibungen ihrer Zustände geliefert hat. Worin die wahrste und tiefste Belebung des Geistes besteht, durch welche Mittel und welche Stufen sie zu erreichen sei, was hinwiederum an die Stelle des Lebens unvermerklich den Tod setze, oder was der Belebung Hindernisse bereite und in welcher Weise dieselben zu entfernen seien: das erfaßten die Ordensmänner wie keine andere Psychologie mit überraschender Schärfe und stellten es dar mit jener treuen Offenheit und natürlichen Wahrheit, die am geeignetsten ist, das wieder zum Herzen zu führen, was dem Herzen entnommen ist. Und was diese Mittheilungen der lebendigen Wissenschaft so werthvoll macht, ist der Umstand, daß sie Erlebnisse enthalten, und nicht etwa blos nur Einmal Erlebtes, sondern durch die mannigfaltigsten Erfahrungen Vieler Bewährtes.

Bei Allem aber, in großen wie in geringen Sachen, ist es vor Allem das Heil der eigenen Seele und das Seelenheil Anderer, worauf seinem Institut gemäß der Benediktiner sein Augenmerk richtet. Für den Kloster-

ſtifter, der mit ſeiner Art den Wald lichtete, oder den Felſen durchbohrte zum Fundamente eines Gotteshauſes; für den Copiſten, der das Pergament mit alten oder neuen Meiſterwerken beſchrieb; für den Künſtler, der es mit ſeinen Miniaturen herrlich verzierte; für den einfachen Bruder, der das Feld bearbeitete, oder das Vieh des Kloſters zu hüten hatte; im Chore, wo von Allen das Lob Gottes erſcholl; auf Feld oder Straße, wo ſie die Mühen der Armen theilten; in ihren Zellen, wo ſie ſich in die Tiefen der Wiſſenſchaften verſenkten: für Alle und überall war es das ewige Seelenheil, das ſie als den einzigen Pol ihrer Intelligenz und ihrer Willenskraft ſeit den erſten Tagen des Ordens betrachteten, das war das ſtille Meer, zu dem alle ihre Gedankenſtröme mit all ihren Waſſern hinrauſchten. Aber indem ſie ſich ſo dieſem Einen, was noth thut, mit ganzer Kraft hingegeben, hat ſich an ihnen das Wort des Herrn erfüllt: und das übrige Alles iſt ihnen auch zugefallen. Und das Auge feſt auf dieſen ewigen Standſtern gerichtet, hat der Orden die mächtigſten Reiche der Erde an Dauer übertroffen, hat alle Schätze des geiſtigen Lebens der Welt gerettet, hat die Geſchichte der Jahrhunderte geſchrieben, die ſeine Ordensglieder mit ihren Tugenden geheiliget und erleuchtet, hat alle Künſte wieder erneuert, die Bibliotheken mit gelehrten Werken buchſtäblich angefüllt, hat unzählige, rieſenhafte Denkmäler jeder Art aufgerichtet, vor denen unſere Zeit nur ſtaunen kann; hat halb Europa durch den Fleiß ſeiner Hände urbar gemacht.

P. Carl Brandes,
Profeſſor d. Geſchichte u. Kirchengeſchichte im Stifte Einſiedeln.

2.

Die Akten der erſten allgemeinen Synode zu Nicäa.

Je lebhafteres Intereſſe uns ſowohl vom wiſſenſchaftlichen als kirchlichen Standpunkte aus das erſte allgemeine Concilium einflößt, um ſo tiefer müſſen wir auch die große Unvollſtändigkeit der darüber noch vorhandenen Nachrichten bedauern.

Wenn je, wie bei ſpäteren Synoden, ſo auch ſchon zu Nicäa alle einzelnen Verhandlungen, Reden, Diſputationen u. dgl. ſchriftlich verzeichnet worden ſind, ſo ſind doch ſolche ausführliche Akten nicht bis auf uns gekommen. Aber es ſcheint faſt, daß zu Nicäa alles blos mündlich verhandelt und nur die Reſultate: das Symbolum, die Canones und das Synodaldekret [1]) ſchriftlich abgefaßt worden ſeien. Euſebius wenigſtens ſagt in ſeiner Lebensbeſchreibung Kaiſer Conſtantins (lib. III. c. 14): „was allgemein angenommen wurde, iſt ſchriftlich abgefaßt und von Allen unterzeichnet worden“, und Athanaſius wußte i. J. 350 dem Wunſche eines Freundes, die Vorgänge zu Nicäa zu erfahren, nicht anders zu entſprechen, als daß

1) Abgedruckt bei *Mansi*, Collectio Concil. T. II. p. 666 sqq. und *Socrates*, hist. eccl. I, 9.

er sie ihm selber beschrieb (de Decretis Synodi Nic. c. 2). Wären aber ausführliche Akten vorhanden gewesen, so hätte Athanasius dieselben sicher gekannt, und seinen Freund hauptsächlich hierauf hinweisen müssen. Wenn dagegen Baronius [1]) behauptete, Athanasius selbst spreche in seiner Schrift de Synodis Arim. et Seleuc. c. 6 von ausführlichen Akten des Nicänums, so beruht dieß auf einer ungenauen lateinischen Uebersetzung der fraglichen Stelle, die der Cardinal gebrauchte; denn der griechische Text sagt nichts von eigentlichen Akten, sondern behauptet nur: „wenn man den wahren Glauben kennen lernen wolle, so brauche man dazu keine neue Synode, denn es seien ja vorhanden τὰ τῶν πατέρων (d. h. die Aufschreibungen oder Beschlüsse der Väter von Nicäa), welche diesen Punkt nicht vernachlässigt, sondern den Glauben so gut aufgesetzt haben, daß, wer ihre γράμματα aufrichtig nachschlägt, die biblische Lehre über Christus darin finden kann.“ Wenn man in diesen Worten ein Zeugniß für die Existenz ausführlicher Synodalakten finden wollte, so wäre den Worten des hl. Athanasius offenbar viel zu viel unterlegt, wie schon Valois (zu *Euseb.* vita Const. III, 14) und Pagi (Crit. in Baron. ad ann. 325. n. 23) bemerkten, und es ist sehr wahrscheinlich, daß Athanasius, als er jene Stelle schrieb, nur das Symbolum, die Canones und das Synodaldekret von Nicäa im Auge gehabt habe.

So wenig aber als Athanasius spricht irgend ein anderer gleichzeitiger Schriftsteller von ausführlichen Akten des Nicänums, und erst in späteren Jahrhunderten entstanden dunkle Gerüchte von deren Existenz. Die Präfatio

1) Annales ad ann. 325. n. 62.

der arabischen Concilienſammlung z. B. behauptet neben vielem anderen Unwahren (z. B. die Nicäner Synode habe 3 Jahre lang gedauert) auch dieß, daß die Akten dieſes Concils im Ganzen 40 Bücher füllen und überall in der Welt verbreitet ſeien [1]). Verwandt damit iſt, was Pſeudo-iſidor in der Vorrede zu ſeiner bekannten Sammlung ſagt: er habe von den Orientalen erfahren, daß die Akten des Nicänums größer ſeien als die vier Evangelien [2]). Auch in der erzbiſchöflichen Bibliothek zu Ravenna war ehemals nicht, wie Poſſevin meinte, eine umfaſſende Aktenſammlung der Nicäner Synode, ſondern nur ein Codex des nicäniſchen Symbolums mit purpurnen und goldenen Buchſtaben vorhanden. Nicht minder hatte Balſamon, wenn er in ſeiner Erklärung des erſten antiocheniſchen Canons auf die Nicäner Akten recurrirt, nur das Synodaldecret von Nicäa im Auge [3]). Auf der Florentiner Synode ſofort (im 15ten Jahrhundert) behauptete einer der lateiniſchen Redner, daß Athanaſius von dem römiſchen Biſchofe Julius ein ächtes Exemplar der Nicäner Akten, weil die orientaliſchen Exemplare von den Arianern corrumpirt worden ſeien, verlangt und auch wirklich erhalten habe [4]). Allein ſelbſt wenn dieſe Erzählung je hiſtoriſche Wahrheit enthalten ſollte, ſo

1) Bei *Mansi*, Collectio Concil. T. II. p. 1062. *Harduin*, Collect. Concil. T. I. p. 326.

2) Bei *Mansi*, l. c. T. I. p. 8. *Harduin*, l. c. p. 6. *Baron.* ad ann. 325. n. 62.

3) *Fabricii*, Biblioth. graeca, ed. *Harless*, T. XII. p. 580.

4) *Harduin*, l. c. T. IX. p. 235. *Fabric.* l. c. p. 579. Es ſcheint, der lateiniſche Redner habe hier die unächte Epistola Athanasii ad Marcum und des letztern angebliche Antwort (Opp. S. *Athanasii* T. II. p. 598 ed. Bened. Patav. 1777) vor Augen gehabt, und dabei die Namen Julius und Markus verwechſelt.

ist doch auch hier, wie aus den nachfolgenden Worten des lateinischen Redners zu Florenz erhellt, nur von den Canonen der Nicäner Synode die Rede gewesen.

Obgleich aber Niemand je in der That größere Nicäner Akten sah, so wollte man doch bald hier bald dort dergleichen in Archiven niedergelegt wissen. Papst Gregor X. z. B. schrieb an den König und den Katholikus der Armenier, um von den angeblich bei den Armeniern noch vorhandenen Akten eine Abschrift zu erlangen, — freilich vergebens [1]); daß dergleichen auch in den Archiven von Constantinopel liegen, betheuerte ein Grieche dem gelehrten Jakob Goar, ein Anderer wollte sie in Rom mit vielen Sigillen versiegelt entdeckt haben [2]), der Jesuite Franz Turrianus aber vermuthete, sie möchten wohl noch in Alexandrien versteckt sein. Noch häufiger endlich nahm man an, daß sie in Arabien existiren [3]).

Bei solchem Mangel der Akten müssen wir in den Erzählungen der alten Kirchenhistoriker Eusebius (Vita Const.), Sokrates, Sozomenus, Theodoret und Rufin, sowie in einzelnen Büchern und Aeußerungen des hl. Athanasius, namentlich in seiner Schrift de decretis Synodi Nicaenae und in seiner Epistola ad Afros die jetzigen Hauptquellen für die Geschichte des Nicänums verehren. Etwas jünger ist die Arbeit des Bischofs Gelasius von Cyzikus in der Propontis, der im fünften Jahrhundert

1) *Raynald*, Contin. Annal. Baron. ad ann. 1273. n. 4.

2) Der oben erwähnte lateinische Redner auf der Florentiner Synode gab hiezu Veranlassung, indem er (l. c.) sagte, das Aktenstück, wovon Athanasius eine Abschrift erhielt, d. h. die Canones, sei von den nicänischen Vätern unterschrieben und gesiegelt gewesen.

3) *Baron.* ad ann. 325. n. 62. *Fabric.* l. c. p. 579.

eine in allen größeren Concilienſammlungen abgedruckte Geſchichte der Nicäner Synode in griechiſcher Sprache verfaßte und darin theils nur die in den oben angeführten Quellen enthaltenen Nachrichten ſammelte, theils aber auch andere Urkunden benützte, welche beſonders ſein Vorgänger im Episcopate, Dalmatius, zuſammengebracht hatte. Daß er auch Unwahrſcheinliches und entſchieden Unwahres aufgenommen hat, werden wir ſpäter ſehen, und es iſt dieß auch gar nicht zu läugnen, wenn gleich Gelaſius gegen zu harte Angriffe einen Vertheidiger an Dorſcheus gefunden hat [1]).

Das Werk des Gelaſius zerfällt in drei Bücher, wovon das erſte eigentlich nur eine Geſchichte des Kaiſers Conſtantin d. Gr. und gar nichts enthält, was ſich auf die Nicäner Synode bezöge. Dagegen iſt das ganze zweite Buch dieſer Verſammlung gewidmet. Das dritte endlich enthält nur drei Briefe Conſtantins; es wird aber vermuthet, daß daſſelbe ehemals größer geweſen, namentlich auch die von Photius aus Gelaſius entnommene Nachricht über die Taufe Conſtantins enthalten habe, ſpäter aber abſichtlich verſtümmelt worden ſei, um der Stadt Rom die Ehre, Taufſtätte des großen Kaiſers zu ſein, nicht entreißen zu laſſen [2]). Es iſt jedoch dieſer Verdacht durch keinerlei Art von Erweiſen bekräftigt.

Noch älter als Gelaſius, ja ein Zeitgenoſſe des Nicänums will der anonyme Verfaſſer des von Combefis mitgetheilten, in verſchiedenen Handſchriften enthaltenen Buches

1) *Fabricius* l. c. p. 581.

2) Vergl. *Ittig*, historia Concilii Nicaeni, ed. *Ludovici*, Lips. 1712. §. IV. p. 4. *Cave*, historia literaria s. v. *Gelasius Cyzic.*

τὰ πραχθέντα ἐν Νικαίᾳ sein [1]), woraus auch Photius [2]) Auszüge mitgetheilt hat. Allein das Schriftchen enthält sichtliche Unrichtigkeiten, z. B. daß die Nicäner Synode 3 Jahre und 6 Monate gedauert habe [3]), und ist überhaupt von geringem Belange.

Das Gleiche gilt von dem λόγος eines Presbyter Gregor aus Cäsarea über die 318 Väter zu Nicäa, und schon Combefis, der auch diese Schrift mittheilte [4]), bemerkt, daß der Verfasser wohl erst im 7ten Jahrhundert gelebt haben könne [5]). Er nennt es freilich (l. c.) ein Opus egregium, aber außer biographischen Notizen über einzelne zu Nicäa gewesene Bischöfe gibt der Autor theils nur Bekanntes, theils unbeglaubigte Mirakelgeschichten. Allein wenn auch der Werth der beiden letztgenannten Schriften über das Nicänum nicht groß ist, so hätten sie doch wohl verdient, von Harduin und Mansi, die später als Combefis lebten, auch in ihre Concilienſammlungen aufgenommen zu werden. Diese Sammlungen enthalten doch sonst alle bis dahin bekannt gewordenen Dokumente zur Geschichte des Nicäner Concils und sind darum für jede Darstellung der Wirksamkeit dieser hl. Synode die reichhaltigsten Quellen.

Haben wir aber im Bisherigen der Behauptung widersprochen, daß ehemals ausführliche Synodalakten vorhanden gewesen jetzt aber verloren seien; so wollen wir damit nicht läugnen, daß doch einzelne, das Nicänum betreffende Dokumente, nicht bis auf uns gekommen sind; nur sind dieß

1) *Combefis*, novum Auctuarium. Paris 1648. T. II. p. 574 sqq.
2) Biblioth. Cod. 256.
3) *Combefis* l. c. p. 583.
4) l. c. p. 547 sqq.
5) l. c. p. 567.

nicht Synodalakten im eigentlichen Sinne, nicht Akten der Verhandlungen zu Nicäa. Ich meine hier besonders die von Kaiser Constantin d. Gr. erlassenen Einladungsschreiben an die Bischöfe, nach Nicäa zu kommen. Es theilt zwar Pseudomaruthas [1]) ein solches kaiserliches Convocationsschreiben mit; allein schon Angelo Mai, der es herausgegeben, spricht sich entschieden für die Unächtheit aus [2]); und alle unsere Kenntniß von den kaiserlichen Einladungsschreiben muß sich darum auf das Wenige beschränken, was Eusebius (Vita Const. III, 6) darüber sagt, nämlich: „der Kaiser habe durch sehr achtungsvolle Briefe (*τιμητικοῖς γράμμασι*) die Bischöfe aller Gegenden (*ἀπανταχόθεν*) gebeten, baldigst nach Nicäa zu kommen". Diese kurze Notiz des Eusebius läßt es auch ungewiß, ob sich die kaiserlichen Convocationsschreiben nur auf die Bischöfe des eigenen Reichs beschränkt oder auch an ausländische Bischöfe ergangen seien. Aus den weiteren Worten unserer Quelle (Euseb. l. c.), der Kaiser habe ein *σύνοδον οἰκουμενικὴν* berufen, läßt sich bei der bekannten unsichern Bedeutung von *οἰκουμένη* weder das Eine noch das Andere mit Gewißheit erschließen. Daß aber auch fremde Bischöfe in Nicäa wirklich anwesend gewesen seien, ist Thatsache, wie Eusebius und andere Historiker bezeugen [3]); auch finden wir in den Unterschriften einen Bischof Johannes aus Persien und den gothischen Metropoliten Theophilus, welcher der Vorfahrer des Ulfilas war [4]).

1) Der ächte Maruthas war hochverdienter Bischof zu Tagrit in Mesopotamien ums Jahr 400 nach Chr.

2) *Angelo Mai*, Scriptorum veterum nova collectio, Romae 1838. T. X. p. IX. Praef. et p. 31.

3) *Euseb.* Vita Const. III, 7. *Gelasius*, Commentar. Actorum Concilii Nicaeni. Lib. I. c. 1. bei *Mansi* l. c. T. II. p. 759.

4) *Mansi* l. c. T. II. p. 694. 696. 699. 702. *Socrat.* l. c. II, 41.

Aehnlich, wie mit den kaiserlichen Convocationsschreiben verhält es sich mit jenen zwei Reden, womit Constantin und einer der Bischöfe die feierlichen Sitzungen des Concils eröffnet hatten. Nachdem nämlich der Kaiser in der Versammlung Platz genommen hatte, erhob sich der ihm zunächst rechts sitzende Bischof und hielt an ihn eine kurze Anrede, Gott um seinetwillen dankend. Nach ihm aber nahm der Kaiser selbst das Wort; jedoch weder seine Rede noch die des Bischofs ist vollständig auf uns gekommen, vielmehr haben wir auch hievon nur Auszüge und die Hauptgedanken, wie sie uns Eusebius mittheilt [1]). Unter solchen Umständen muß es sogar unentschieden bleiben, welcher Bischof es denn gewesen sei, der jene erste Anrede an den Kaiser gehalten habe. Nach der Kapitelüberschrift von Eusebius (Vita Const. III, 11) und nach Sozomenus (hist. eccl. I. 19) war es Eusebius selbst, und dieß hat auch alle Wahrscheinlichkeit für sich; denn eben, wenn er selbst die Rede hielt, ist es klar, weßhalb er nicht den Namen des Redners nennen, sondern ihn nur im Allgemeinen bezeichnen wollte. — Eine andere Angabe finden wir bei Theodoret (hist. eccl. I, 7), welcher behauptet, der Bischof Eustathius von Antiochien habe jene Ansprache gehalten; aber die Aechtheit jener kurzen dem Eustathius zugeschriebenen Rede, welche Baronius (ad ann. 325. n. 55) und Mansi (II, 663) aus Gregor von Cäsarea (s. oben S. 46) mittheilen, ist mehr als zweifelhaft und wohl entschieden zu verwerfen.

Eine speciellere Fassung und zugleich größere Wichtigkeit gewinnt unsere Frage nach den Nicänischen Akten,

1) *Vita Const.* lib. III. 11. 12.

wenn wir die Canones dieser Synode besonders berücksichtigen. Wir begegnen nämlich hier einer langen und lebhaften Debatte über deren Anzahl, und es wird von Vielen nicht blos im Allgemeinen behauptet, daß es ehemals mehr als 20 Nicäner Canones gegeben habe, sondern es werden faktisch zahlreiche, jetzt noch existirende Canones mit der Prätension, nicänisch zu sein, uns vor Augen gehalten. Die Sache selbst verhält sich hier also.

Bis ins 16. Jahrhundert hatte und kannte man nur 20, nach einer andern Abtheilung bei Rufin 22 nicänische Canonen [1]), und blos der unächte, nur lateinisch existirende Brief des heil. Athanasius an Papst Markus erzählt, daß zu Nicäa zuerst 40 griechische, dann 40 lateinische Canones aufgestellt, von der Synode aber in 70 zusammengezogen worden seien [2]).

Aber im 16. Jahrhundert fand der Jesuit Johannes Baptista Romanus, welchen Papst Pius IV. nach Alexandrien geschickt hatte, in einem arabischen Codex des alexandrinischen Patriarchen 80 nicänische Canones, schrieb diese ab, brachte die Copie nach Rom und übersetzte sie, so gut es ihm möglich war, mit Hülfe des maronitischen Erzbischofs Georg von Damaskus, in's Lateinische [3]). Um

1) *Rufini* hist. eccl. I, 6 oder X, 6, wenn man die 9 Bücher seiner Uebersetzung der K.-G. des Eusebius hinzuzählt.

2) *S. Athanasii* Opp. ed. Bened. T. II. p. 599. Der gelehrte Mauriner Herausgeber Montfaucon sagt von diesem und einigen andern unterschobenen Briefen: sane commentis sunt et mendaciis respersae, exque variis locis consarcinatae, ut ne umbram quidem γνησιότητος referant. L. c. p. 597.

3) Der arabischen Codex selbst kaufte später Joseph Sim. Assemani vom koptischen Patriarchen Johannes, unter Papst Clemens XI, und es

diesen Fund interessirte sich besonders auch der gelehrte Jesuit Franz Turrianus, und ließ darum durch einen alexandrinischen Kaufmann, der sich eben in Rom aufhielt, unter Beihülfe des Pater Baptista dessen Uebersetzung sorgfältig revidiren und an vielen Stellen verbessern. Um dieselbe Zeit gab ein anderer Jesuit, Alphons Pisanus, unter Benützung des eben in einer Handschrift entdeckten Werkes von Gelasius Cyzicenus (s. oben S. 44 f.) seine lateinische Geschichte der Nicäner Synode heraus, und auf seine Bitte theilte ihm Turrianus die eben beschriebene lateinische Uebersetzung der arabischen Canones mit. Pisanus nahm sie in sein Werk (lib. III.) auf, zog jedoch in der ersten Ausgabe (Dilling. 1572) mit Rücksicht auf die uns bekannte (unächte) Epistola Athanasii ad Marcum, die 80 Canones in 70 zusammen, während er in den spätern Ausgaben diesen Zwang ablegte und alle 80 Canones ganz in der Ordnung des arabischen Manuscripts wiedergab. In dieser Weise und Gestalt ging die lateinische Uebersetzung der 80 unter dem Namen der arabischen bekannten nicänischen Canones in die venetianische und Binius'sche Conciliensammlung über; in den spätern Sammlungen aber wurde sie durch eine neue Uebersetzung, welche Turrianus veranstalten ließ, wieder verdrängt.

Kurze Zeit nach der ersten Ausgabe des Alphonsus Pisanus nämlich lernte Turrianus einen jungen gläubig gewordenen Türken, Paulus Ursinus, kennen, der sehr gut arabisch, aber auch lateinisch und italienisch verstand, und durch den er nun die vielbesprochene Uebersetzung der 80 arabischen

befindet sich derselbe jetzt in der vatikanischen Bibliothek. Vergl. *Angelo Mai*, Praef. p. V. zum 10. Bande seiner Scriptorum vet. nova collectio,

Canones auf's Neue überarbeiten ließ. Dabei wurde zugleich eine zweite alte arabische Handschrift, die in der Bibliothek des Papstes Marcell II. († 1555) gefunden wurde, benützt und verglichen. Sie stimmte mit der alexandrinischen so sehr überein, daß beide als Abschriften aus einem und demselben Exemplare angesehen werden mußten. Diese neue genauere Uebersetzung gab sofort Turrianus im J. 1578 sammt Noten und einem Proemium heraus, worin er nachzuweisen suchte, daß das Nicänum mehr als die 20 seither bekannten Canones aufgestellt habe [1]); und alle folgenden Concilienſammlungen haben nun die Turrianischen Mittheilungen aufgenommen [2]).

Neue und umfassendere Nachforschungen über diese arabischen Canonen der Nicäner Synode stellte im folgenden Jahrhundert der Maronite Abraham Echellensis an und gewann dabei das Resultat, daß diese Canonen bei verschiedenen orientalischen Völkern und in verschiedenen morgenländischen Sprachen angetroffen würden: bei den Syrern, Chaldäern, Maroniten, Kopten, Jakobiten und Nestorianern. Zugleich stellte er und mit Recht die Vermuthung auf, daß diese morgenländischen Sammlungen wohl nur Uebersetzungen alter griechischer Originalien seien, und man also ehemals auch in der griechischen Kirche mehr als 20 nicänische Canones gezählt habe [3]). Aus den ihm zugänglichen weitern arabischen Hand-

1) Im Anhange zu seiner lateinischen Uebersetzung der apostolischen Constitutionen, Antwerpen 1578.

2) Z. B. *Mansi*, T. II. p. 947 sqq. *Harduin*, T. I. p. 463 sqq. Dem Proemium des P. Turrianus sind auch unsere meisten bisher mitgetheilten Nachrichten über die 80 arabischen Canones entnommen.

3) *Mansi*, l. c. II. p. 1071. 1072.

schriften [1]) gab nun Echellensis im J. 1645 zu Paris die fraglichen Canones in einer neuen lateinischen Uebersetzung heraus; nach seinen Handschriften aber waren es nicht blos 80, sondern 84, und es rührte dieser Unterschied weniger von stofflichen Zusätzen, als von einer andern Ein- und Abtheilung her. Die Canones 13, 17, 32 und 56 bei Turrianus zerfallen nämlich in der Uebersetzung des Echellensis je in zwei Canones, dagegen hat Letzterer in seiner Nr. 43 und 83 je zwei Canonen des Turrianus zusammengenommen. Außerdem hat Echellensis drei Canonen, 29. 37. 41, welche bei Turrianus fehlen, wogegen der c. 45 des Letztern wieder bei Echellensis mangelt. — Wenn aber so auf den ersten Anblick die beiden Sammlungen fast ganz identisch zu sein scheinen, so ist dieß doch materialiter nicht immer der Fall, denn öfter haben zwei einander correspondirende Canonen der einen und andern Sammlung doch einen sehr verschiedenen Sinn. Vielleicht hat ein arabischer Uebersetzer das griechische Original anders verstanden, als der andere, oder es hat schon zwischen den griechischen Vorlagen, welche sie benützten, merkliche Verschiedenheit stattgehabt. Letzteres ist vielleicht das Wahrscheinlichere, und daraus erklärt sich auch, wie diese arabischen Canones zwar die 20 unbestritten ächt nicänischen auch unter sich enthalten, aber oft mit sehr auffallenden Abweichungen. — Uebrigens hat Echellensis nicht blos diese 84 Canones, sondern auch noch eine Anzahl anderer angeblich von der Nicäner Synode herrührenden kirchlichen Verordnungen, *διατυπώσεις*, constitutiones, sowie die der orientalischen Sammlung vorangestellte Präfation aus seinen

1) *Mansi*, l. c. p. 1071.

arabischen Manuscripten in lateinischer Uebersetzung, sammt einer gelehrten Dissertation (zur Vertheidigung der 84 Canones) und ziemlich vielen Noten uns mitgetheilt. Alles dieß findet sich vollständig bei Mansi (II, 982—1082), großentheils auch bei Harduin (I, 478—528).

Daß die Orientalen mehr als 20 nicänische Canones für ächt hielten, zeigt außerdem noch eine von dem gelehrten Anglicaner Beveridge theilweise mitgetheilte alte arabische Paraphrase der Canonen der vier ersten allgemeinen Concilien. Diesem arabischen Codex der Bodley'schen Bibliothek zufolge hat das Nicänum drei Bücher von Canonen aufgestellt, wovon das erste 84 Canones über Priester, Mönche ꝛc., das zweite die gewöhnlichen ächten 20 nicänischen, das dritte aber eine Reihe von Vorschriften ꝛc. für Könige und Obrigkeiten enthielt [1]). Ueber alle diese Canonen gab nun der genannte arabische Codex eine Paraphrase, Beveridge aber nahm davon nur das zweite Buch, die Paraphrase der 20 Canones auf, weil nach seiner, wie sich zeigen wird, allerdings richtigen Ansicht, alle anderen angeblich nicänischen Canones durch und durch falsch sind. Das Wenige jedoch, was er über den Inhalt des ersten Buchs der Paraphrase sagt, beweist, daß es wohl mit den 15 von Echellensis schon mitgetheilten Constitutionen oder Decreten über das Mönchthum, Aebte, Aebtissinen ꝛc. [2]) wenn nicht identisch, doch wenigstens nahe verwandt war. Ueber das dritte Buch der arabischen Paraphrase aber erfahren wir Näheres von Renaudot, daß nämlich diese Sammlung verschiedene Gesetze von Constantin, Theo-

1) *Beverigius*, Synodicon sive Pandectae canonum, Oxon. 1672, T. I. p. 686.

2) *Mansi*, II. p. 1011 sqq.

dosius, Justinian ꝛc. enthalten habe [1]). Uebrigens glaubte Beveridge, ein ägyptischer Priester Josephus aus dem 14. Jahrhundert habe die Paraphrase verfaßt (praef. p. XIX sq.), weil dessen Name mit einem chronologischen Zusatz auf dem Codex deutlich angegeben ist. Renaudot aber machte (p. 27) dagegen geltend, jener ägyptische Priester Joseph sei nur der Besitzer des Codex gewesen, und dieser selbst sei offenbar beträchtlich älter.

Nach diesen mehr bibliographischen Bemerkungen können wir nunmehr zur eigentlich kritischen Frage übergehen, und stellen gleich das Resultat derselben in folgenden zwei Hauptsätzen auf:

1) die 80 oder 84 arabischen Canones sind nicht nicänisch, und
2) das Nicänum hat überhaupt nicht mehr als 20 Canones aufgestellt.

Unsere erste Behauptung, daß die 80 oder 84 arabischen Canones nicht nicänisch seien, ergibt sich aus deren eigenem Inhalt.

a. Der Canon 38 des Echellensis (c. 33 des Turrianus) spricht davon, daß das Patriarchat von Ephesus auf die urbs regia Constantinopel zu übertragen sei, ut honor sit regno et sacerdotio simul. Dieß setzt voraus, daß Byzanz bereits in Constantinopel umgewandelt und zur kaiserlichen Residenz erhoben gewesen sei. Solches geschah jedoch erst ungefähr 5 Jahre nach der Nicäner Synode; ja zur Zeit dieses Concils war Byzanz noch ganz unbedeutend und lag von einer frühern Verwüstung her

1) *Renaudot*, historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum. Paris 1713. p. 75.

noch großentheils in Ruinen [1]). Zum Patriarchate aber wurde das Bisthum Constantinopel erst durch die zweite und vierte allgemeine Synode (a. 381 can. 3. und a. 451 can. 28) erhoben, und es kann sonach dieser angeblich nicänische Canon erst nach dem vierten allgemeinen Concil entstanden sein.

b. Canon 42 bei Echellensis (36 bei Turrianus) verbietet den Aethiopiern, für sich einen Patriarchen zu erwählen, vielmehr müsse ihr geistliches Oberhaupt, welches den Titel Catholicus führen dürfe, unter dem Patriarchen von Alexandrien stehen u. s. f. Auch dieser Canon gehört sichtlich in die nachnicänischen Zeiten. Aethiopien hatte, als das Nicänum abgehalten wurde, bekanntlich noch gar keinen Bischof, seine Bekehrung durch den heil. Frumentius war erst im Beginne begriffen, und erst nach dem Nicänum, als Athanasius bereits Erzbischof von Alexandrien war, brachte ihm Frumentius Nachricht von seiner Wirksamkeit und ließ sich von ihm zum Bischof der Neubekehrten weihen [2]). Unser Canon dagegen setzt schon einen zahlreichen Episcopat in Aethiopien, die Existenz eines besondern Catholicus und das ehrgeizige Streben voraus, von der alexandrinischen Mutterkirche sich frei zu machen. Zudem tritt uns in diesem und in einigen andern Canonen bei Turrianus und Echellensis (c. 8, 3. 35. 37. 46 Turr., c. 8, 37. 38. 40. 43. 44. 45 Ech.) die bereits ganz ausgebildete Patriarchaleinrichtung entgegen, wie sie zur Zeit des Nicänums noch gar nicht vorhanden war.

c. Daß der 43. Canon des Echellensis (37 des Turr.)

1) *Tillemont*, hist. des emper. T. IV. p. 230 sq. *Baron.* ad ann. 330. n. 1. Hefele, hist. Lexik. u. d. A. Constantinopel.

2) Vgl. meine Abhdl. im Freiburg. Kirchenlex. u. d. A. Abyssinien.

jünger sei, als die dritte allgemeine Synode zu Ephesus (a. 431), hat schon Petrus de Marca (de concord. sacerdotii et imperii, lib. II. c. 9) bemerkt. Das Ephesinum wies nämlich die Versuche des Patriarchen von Antiochien, die cyprische Kirche seiner Botmäßigkeit zu unterwerfen, zurück, und bestätigte die kirchliche Unabhängigkeit des cyprischen Erzbischofs [1]). Nach unseren arabischen Canonen dagegen ist die Unterwerfung Cyperns unter Antiochien bereits erfolgt, ja schon eine unbestrittene Thatsache, was, wie Petrus de Marca beifügt, erst nach dem Jahre 900 eingetreten sein kann, denn zur Zeit des Kaisers Leo des Weisen († 911) war, wie aus seiner Notitia erhellt, Cypern dem Stuhle von Antiochien noch nicht unterworfen [2]).

d. Canon 53 (49 Turr.) gegen Simonie stammt aus dem zweiten Canon der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon (a. 451), und man sieht daraus, wie unmöglich der arabische Canon nicänisch sein könne.

e. In Canon 38. 39 und 42 (c. 33. 34 und 36 Turr.) ist der Bischof von Seleucia Almodajen bereits Catholicus, welche Würde er erst unter Kaiser Justinian im sechsten Jahrhundert erhielt [3]). Ja Seleucia hat in diesem Canon bereits den arabischen Namen Almodajen, woraus Renaudot (p. 74) erschloß, daß diese arabischen Canonen erst aus den mahomedanischen Zeiten herstammen können.

Noch weniger aber als die 84 Canonen rühren die weitern durch Echellensis mitgetheilten Constitutionen von der nicänischen Synode her.

a. Die erste Abtheilung derselben, die 15 Constitu-

1) *Mansi*, T. IV. p. 1470. *Harduin.* T. I. p. 1619.
2) Vergl. *Beverig.* l. c. T. II. Annotationes p. 212 a.
3) *Renaudot*, l. c. p. 73.

tionen de monachis et anachoretis (*Mansi* II, 1011 sqq.), setzt bereits eine sehr weit vorgeschrittene Entwicklung des Mönchthums voraus, spricht von Manns- und Frauenklöstern, von Aebten und Aebtissinen, auch von Klosterökonomen u. dergl., während zur Zeit des Nicänums das Koinobitenthum sich erst zu entwickeln begann, und es auch in den ersten Zeiten nach unserer Synode noch keine großen Klostergebäude, wie sie die arabischen Constitutionen im Auge haben, sondern nur Mönchsdörfer, aus zahlreichen Hütten bestehend, gegeben hat.

b. Auch die zweite Serie der weitern arabischen Constitutionen in 19 Capiteln (*Mansi* II, p. 1019 sqq.) spricht von Klöstern, Aebten, Gütern und Besitzungen der Klöster (c. 1—10), und nach c. 8 zählten die Mönche bereits viele Priester unter sich, was bekanntlich beim Beginn des Mönchthums, zur Zeit des Nicänums noch gar nicht der Fall war. Ferner wird c. 9. Constantinopel die urbs regia genannt; — lauter Hinweisungen auf die nachnicänischen Zeiten.

c. Die dritte Serie endlich, in 25 Capiteln (*Mansi* II, p. 1030 sqq.) hat bei dem nicänischen Symbolum, das hier vorangestellt wird, bereits den Zusatz der zweiten allgemeinen Synode. Außerdem wird ein viel größeres Symbolum, als das ächte ist, für das nicänische ausgegeben, und es besteht jenes aus lauter Zusätzen der Orientalen, wie schon Abraham Echellensis bemerkte [1]). Außerdem liegt in dem Satze dieses Symbolums: Christus sei perfectus homo, vera anima intellectuali et rationali praeditus, schon eine Bezugnahme auf den Apollinarismus; in den

1) *Mansi*, T. II, p. 1079.

weitern Worten: duas habentes naturas, duas voluntates, duas operationes in una persona etc. eine Hinweisung auf den Monophysitismus und Monotheletismus.

An dieß Glaubensbekenntniß wird dann die durchaus falsche Erzählung angehängt, Constantin habe die Bischöfe zu Nicäa gebeten, der Stadt Byzanz den Namen Constantinopel zu geben, und dessen Bisthum zu einem Erzbisthum wie Jerusalem zu erheben [1]).

Endlich tragen aber auch alle einzelnen Constitutionen dieser letzten Serie das Gepräge einer späteren Zeit, späterer Verhältnisse und Einrichtungen. In Kapitel 10 z. B. wird bereits die Kindertaufe allgemein geboten, Kapitel 12 und 13 handeln wieder von Mönchen und Nonnen, Kapitel 14 aber findet schon für nöthig zu verbieten, Knaben zu Diakonen oder gar zu Priestern und Bischöfen zu weihen.

Es genügt uns jedoch nicht, die arabischen Canonen und Constitutionen einfach als nichtnicänisch darzustellen, vielmehr freuen wir uns auch, die Art und Weise, wie sie zu dem Namen nicänisch gelangten, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit angeben zu können. Dieselben sind für's Erste nicht, wie andere unächte Stücke, fingirt, denn sie sind ja bis heute bei vielen morgenländischen Völkern in kirchenrechtlichem Gebrauche [2]). Es verhält sich auch nicht so, wie mit den Pseudoisidor'schen Decretalen, die auch in den Gerichtsgebrauch kamen; denn unsere Canones ꝛc. sind nicht absichtlich dem Nicänum unterschoben, sondern haben folgende Entstehung. Schon die Griechen

1) Daß alles dieß unhistorisch sei, liegt schon in dem oben S. 54 Mitgetheilten, daß Byzanz erst im J. 330 von Constantin zur Hauptstadt erhoben worden sei u. dergl.

2) *Renaudot*, l. c. p. 71. 72.

schrieben in alten Zeiten die Canones der verschiedenen Synoden in ein Corpus zusammen, wobei dann die nicänischen gewöhnlich wegen der hohen Ehrfurcht gegen diese Synode den ersten Platz einnahmen, so daß sie auch den Canonen der ältern Synoden von Ancyra ꝛc. vorangestellt wurden. Einen Beleg hiefür gibt jene griechische Sammlung, welche der französische Bischof Tilius aus einem Codex der Hilariuskirche zu Poitiers im J. 1540 zu Paris herausgab. Dieser alte Codex enthielt nämlich außer den apostolischen Canonen die 20 nicänischen, dann die von Ancyra (314), Neocäsarea, Gangra, Antiochien (vom J. 342), Constantinopel (381), Ephesus, Chalcedon u. s. f. Eine ähnliche Sammlung übersetzte bekanntlich auch Dionysius Exiguus. Ohne Zweifel kam nun eine solche griechische Sammlung, welche mit den nicänischen Canonen begann, aber auch noch viele andere enthielt, schon in Bälde von den Griechen zu den Orientalen hinüber, ward hier übersetzt, und durch einen Irrthum wurden sämmtliche darin aufgenommene Canonen für nicänisch gehalten. Im gleichen Irrthume befangen hielt ja auch Papst Zosimus die sardicensischen Schlüsse für nicänisch [1]), und es konnte solche Verwechslung um so leichter entstehen, als in manchen alten Handschriften auf die nicänischen Canones die andern ohne neue Ueberschrift folgen, ihnen so zu sagen unterschiedslos angehängt sind [2]).

Die Versuche Turrians [3]), des Abraham Echellen-

1) Vergl. meine Abhandlung über Concilien in Aschbach's Kirchenler. Bd. II. S. 171, und Giefeler, Kirchengesch. Bd. I. S. 522. 3te Ausg. S. auch unten S. 63 f.

2) *Ballerini*, de antiq. collectionibus etc. canonorum, in *Galland.* de vetustis canonum collect. T. I. p. 380 et 412.

3) Bei *Mansi*, T. II. p. 947 sq.

sis [1]) und Cardinals Aguirre [2]), von den genannten 84 Canonen zwar nicht alle, aber doch die meisten zu vertheidigen und für ächt zu erklären, sind somit als durchaus mißlungen zu erachten, und wie wir so haben früher schon außer Renaudot, den wir bereits öfter citirten, namentlich Emanuel Schelstraten, der berühmte Custos an der vatikanischen Bibliothek († 1692) [3]), Pearson [4]), Pagi [5]), Edmund Richer [6]) und Andere die Unächtheit dieser arabischen Canonen nachgewiesen, und ich wüßte Niemand, der in der Gegenwart noch für dieselben auftreten möchte. Die Vermuthung des Abraham Echellensis aber, der Bischof Jakob von Nisibis, welcher auf der Nicäner Synode anwesend war, sei der Urheber dieser Canonen, hängt ganz in der Luft, und erweislich gehören ja dieselben einer späteren Zeit an. Eine andere Vermuthung hat Assemani aufgestellt, indem er sich auf eine Stelle des Ebedjesu (Sec. XIV) beruft, worin dieser sagt: „der Bischof Maruthas von Tagrit (Sec. V) habe 73 Canones der Nicäner Synode übersetzt“ [7]). Daß dieß dieselben mit unseren 84 arabischen seien, nimmt Assemani unbedenklich an; allein eine durchgängige Identität beider kann sicher nicht vorausgesetzt werden, denn, abgesehen von der Verschiedenheit der Zahl,

---

1) Bei *Mansi*, T. II. p. 1066 sqq.

2) In f. Collectio Conciliorum Hispaniae, T. I. Part. 1. Apparat. Dissert. 8. Vgl. *Ludovici* Praefatio zu *Ittig*, hist. concil. Nic.

3) Antiquitas ecclesiae illustrata, P. II. Diss. II. c. 4. p. 290.

4) Vindiciae epistol. Ignat. P. I. p. 177.

5) Critca in annal. Baron. ad an. 325. n. 45.

6) Hist. Conciliorum gener. I, p. 110.

7) *Assemani*, Bibliotheca orient. T. I. p. 23 et 195. *Angelo Mai*, l. c. Praef. p. VII.

enthalten die arabischen Canonen einzelne Stücke, welche sichtlich viel jünger sind als Maruthas [1]). Unbedenklich aber dürfen wir behaupten, daß, wenn Maruthas wirklich 73 angeblich nicänische Canones übersetzte, er eben, wie andere Orientalen, einen der oben beschriebenen Codices vor sich hatte, welcher viele auch nicht nicänische Canonen in einer Sammlung enthielt [2]).

Wenn aber, wie wir bisher sahen, die Morgenländer 84 nicänische Canonen zu besitzen vermeinten, so konnte es nicht fehlen, daß hie und da eine Kunde davon auch in's Abendland drang, und bei dem ganz natürlichen Wunsche, von der ersten allgemeinen Synode möglichst viele Denkmäler zu besitzen, auch da und dort Glauben fand. Sprach man ja doch sogar, wie wir sahen, von umfassenden Akten der Synode, die bald hier bald dort aufbewahrt sein sollten, warum hätte man nicht auch an das Vorhandensein zahlreicher Canones glauben sollen? Dazu kam, daß man in einzelnen Stellen alter Kirchenväter und Synoden durch falsche Interpretation Hinweisungen auf sonst unbekannte Canones des Nicänums entdeckt zu haben glaubte; während andererseits unächte patristische Stücke solchen Irrthum positiv förderten, wie z. B. der angebliche Brief des heil. Athanasius an den Papst Markus.

Aber unerachtet der auf solche Weise entstandenen falschen Gerüchte war es doch den meisten griechischen und lateinischen Kirchenvätern und Kirchengelehrten der alten Zeit und des Mittelalters eine durchaus entschiedene Sache, daß die Synode von Nicäa nur 20 Canones aufgestellt

1) Vergl. oben S. 55 f.

2) Vergl. Spittler, Gesch. des kanonischen Rechts, S. 108. Note.

habe. So haben wir denn so zu sagen zwei Reihen von Zeugen, für und gegen die Zwanzigzahl, und die Kritik verlangt, beide zu hören. Damit sind wir aber bei unserem zweiten Hauptsatze angelangt, den nunmehr zu beweisen uns obliegt, daß nämlich die Nicäner Synode überhaupt nicht mehr als 20 Canones aufgestellt habe (s. oben S. 54).

1) Unser erster Zeuge dafür ist Bischof Theodoret von Cyrus aus dem 5. Jahrhundert, welcher in seiner Kirchengeschichte (I, 8) ausdrücklich sagt: „nach der Verdammung der Arianer traten die Bischöfe abermals in eine Versammlung zusammen und schrieben 20 Canones über die kirchliche Ordnung.“

2) Dasselbe bezeugt auch Gelasius von Cyzikus (Sec. V) in seiner Geschichte des Nicänums (Lib. II, c. 30) und führt dann in Cap. 31 die 20 nicänischen Canones wörtlich an, ganz in der Ordnung und Weise, wie sie sich auch sonst erhalten haben. Der Text, den er gibt, stimmt fast buchstäblich mit demjenigen zusammen, welchen viele Codices alter griechischer Canonensammlungen darbieten.

3) Der dritte Hauptzeuge, dem Alter nach eigentlich der erste, ist Rufinus. Er war fast zur Zeit des Nicänums geboren und nahm ungefähr ein halbes Jahrhundert später, als er seine Kirchengeschichte schrieb, auch die Canones dieser Synode in lateinischer Uebersetzung darin auf (I, 6). Auch er hatte und kannte nur unsere 20; da er jedoch den 6. und 8. Canon je in zwei Nummern zerlegte, so sind es bei ihm anscheinend 22; doch ist dieß nur ein Unterschied in der Abtheilung, nicht im Materiale.

4) Ein wichtiges Zeugniß für die wahre Zahl der nicänischen Canonen liefert uns der sonst auch in der Geschichte des Kirchenrechts berühmte Streit Roms mit

den afrikanischen Bischöfen wegen der Appellationen an den heil. Stuhl. Der Bischof Apiarius von Sicca in Afrika war wegen verschiedener Vergehen abgesetzt worden und hatte nach Rom appellirt. Papst Zosimus (417—418 n. Chr.) nahm die Appellation an, schickte Legaten nach Afrika und berief sich zum Beweise seines Rechtes auf einen nicänischen Canon, welcher besage: wenn ein Bischof von seinen Collegen ungerecht abgesetzt worden zu sein glaube, so dürfe er nach Rom appelliren und der römische Bischof könne dann die Sache durch judices in partibus entscheiden lassen. Es war dieß der Canon 3 und 4 (4 und 5) der Synode von Sardika; da aber in vielen alten Exemplaren, wie noch jetzt mehrere uralte Codices zeigen [1]), die nicänischen und sardicensischen Canones ohne Unterscheidung an einander geschrieben waren, mit fortlaufender Nummer und unter dem gemeinsamen Titel nicänische Canonen; so hielt Zosimus die sardicensischen Sätze optima fide für nicänisch [2]). Die afrikanischen Bischöfe jedoch fanden den vom Papst citirten Canon weder in ihren griechischen noch in ihren lateinischen Exemplaren, auch nicht in jenem, welches Bischof Cäcilian, der dem Nicänum selbst beigewohnt, nach Carthago gebracht hatte [3]). Da aber die päpstlichen Legaten Zweifel in diese Exemplare setzten, kamen sie überein, sogleich nach Alexandrien und Constantinopel zu schicken und sich von den dortigen Erzbischöfen genaue Exemplare der Nicäner Beschlüsse zu er-

1) *Ballerini*, l. c. 380. *Coustant*, Diss. de antiquis canonum collect. bei *Galland.* l. c. p. 78.

2) Siehe oben S. 59.

3) *Mansi*, T. IV. p. 406 sq. c. 9. *Harduin.* T. 1. p. 1244. c. 9.

bitten. Zugleich, wünschten die Afrikaner, sollte auch der Papst Bonifacius (Zosimus war unterdessen im J. 418 gestorben) das gleiche Ansinnen an die Erzbischöfe von Constantinopel, Alexandrien und Antiochien stellen [1]). In der That schickten auch Cyrill von Alexandrien und Attikus von Constantinopel genaue und beglaubigte Abschriften des Symbolums und der Canones von Nicäa, und zwei constantinopolitanische Gelehrte Theilo und Theariſtus übersetzten die Canones sogleich in's Lateinische [2]). Ihre Uebersetzung ist unter den Akten der sechsten Synode von Carthago bis auf uns gekommen und enthält die 20 gewöhnlichen Canones [3]). Scheinbar steht am Schlusse noch ein 21ter Canon; allein wenn wir den Inhalt genau betrachten, zeigt sich von selbst, worauf schon Harduin hinwies, daß dieser Artikel nicht Worte des Nicänums, sondern der carthaginensischen Väter enthalte, und zwar die historische Schlußnotiz: „nachdem die Bischöfe zu Nicäa diese Beschlüsse gefaßt und das heil. Concil auch über die Paschafeier die alte Regel überliefert hat, so ist dadurch für den Frieden und die Glaubenseintracht zwischen dem Orient und Occident gesorgt worden. Dieß haben wir (die afrikanischen Bischöfe) aus der Kirchengeschichte beifügen zu müssen geglaubt“ [4]).

Die von Alexandrien und Constantinopel gekommenen Exemplare schickten die Afrikaner im November 419 auch an den Papst Bonifaz, und beriefen sich später in ihrem

1) *Mansi*, T. III. p. 834. *Harduin*, I. p. 943.

2) *Mansi*, IV, p. 407. *Harduin*, I. p. 1245.

3) *Mansi* IV. p. 407. *Harduin* I. p. 1245.

4) Mansi hat in seiner Ausgabe (IV. p. 414) ausdrücklich angemerkt, daß dieser Satz nicht mehr zu den nicänischen gehöre.

Schreiben an den folgenden Papst Cölestin I. (423—432) wieder auf dieselben [1]).

5) Schon im fünften, vielleicht schon im vierten Jahrhundert bildeten sich zunächst in der griechischen Kirche Sammlungen der von verschiedenen Concilien erlassenen Canones, namentlich deren von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea und Gangra. Dabei erhielten die nicänischen Canones wegen des hervorragenden Ansehens dieser Synode stets den ersten Platz. Bald kamen auch die Canonen der Synoden von Antiochien und Laodizea, später auch die von Constantinopel (a. 381) u. a. hinzu [2]). Natürlich kamen diese Sammlungen auch nach dem Abendland und wurden hier des allgemeinen Gebrauches wegen in's Lateinische übersetzt. So entstand hier die Prisca [3]) und später um's Jahr 500 die Sammlung des Dionysius Exiguus [4]), und auch sie haben nur 20 nicänische Canonen [5]). Da sich aber namentlich Dionysius genau an die graeca auctoritas, wie er selbst sagt [6]), gehalten hat, so ist sein Werk der vollgültigste Bürge, daß damals Lateiner und Griechen nur 20 nicänische Canones kannten.

6) Wie die Arbeit des Dionysius Exiguus so wurde auch die griechische Sammlung sehr oft abgeschrieben, und von diesen Abschriften sind so viele vom 9ten Jahrhundert an bis auf uns gekommen, daß ihre

---

1) *Mansi*, T. III. p. 834—839. *Harduin*, T. I. p. 943—947.

2) *Ballerini*, l. c. p. 250. 252.

3) *Mansi*, T. VI. p. 1114 sqq.

4) *Mansi*, T. II. p. 678.

5) Wenn die Prisca anscheinend 21 nicänische Canonen aufführt, so rührt dieß nur daher, daß c. 19 hier in zwei Nummern zerlegt wurde.

6) Cfr. *Ballerini*, l. c. p. 473.

Zahl fast Legion ist. Sehr viele Bibliotheken besitzen Exemplare davon, namentlich zählt Montfaucon in seiner Bibliotheca Coisliniana viele derselben auf, und auch Fabricius nennt in seiner Bibliotheca graeca [1]) eine Menge alter, zu Turin, Florenz, Venedig, Oxford, Moskau ꝛc. befindlichen Handschriften, welche neben den sogenannten apostolischen Canones, von denen er zunächst (l. c.) handelt, auch die der ältesten Synoden enthalten. Einen derartigen Codex, die griechische Canonensammlung, wie sie im 9ten Jahrhunderte war, darstellend, gab im J. 1540 der französische Bischof Joh. Tilius zu Paris in Quart heraus, und derselbe enthielt gerade unsere 20 nicänischen Canones und außerdem die sog. apostolischen, ancyranischen u. s. f. [2]). Eine neue Ausgabe davon lieferte Elias Ehinger (Wittenberg 1614) unter Benutzung eines zweiten zu Augsburg gefundenen Codex [3]); aber schon vorher war auch in die römische Concilienſammlung v. J. 1608 der griechische Text der 20 nicänischen Canonen mit wenigen und unbedeutenden Abweichungen vom Tilius'schen Texte aufgenommen worden. Welche Codices die Editoren der römischen Concilienſammlung, namentlich der gelehrte Jesuit Sirmond, dabei benützt haben, gaben sie nicht an, wahrscheinlich aber waren es sowohl vatikanische als andere [4]). Der Text dieser römischen Ausgabe ging sofort in alle späteren Concilienſammlungen über, auch in die neuesten

1) Ed. *Harless*, T. XII. p. 148 sqq. Vgl. *Ballerini*, l. c. p. 253.

2) *Fabricius*, l. c. p. 196. Vgl. oben S. 59.

3) *Fabricius*, l. c. p. 197.

4) Vgl. die von Sirmond verfaßte Vorrede und den Index zum 1ten Bande der röm. Concilienſammlung. Die Vorrede ist auch abgedruckt in Sirmondi Opera, T. IV. p. 437. ed. Venet. 1728.

von Harduin und Manſi, während Juſtell in ſeiner Bibliotheca juris canonici und Beveridge in ſeinem Synodikon (beide aus dem 17. Jahrh.) einen etwas andern, ebenfalls auf Handſchriften gegründeten und mit dem Tilius'ſchen übereinſtimmenden Text haben. Beide Textesarten hat neuerdings Bruns in ſeiner Bibliotheca ecclesiastica (T. I. p. 14 sqq.) mit einander verglichen. — Alle die griechiſchen Codices nun, welche von dem Einen und Andern der angeführten Herausgeber benützt oder auch ſonſt nur bekannt geworden ſind, haben gleichmäßig immer nur 20, und immer die 20 gleichen Canones.

7) Ein weiterer Zeuge für ſie iſt Photius, welcher in der Vorrede zu ſeiner großen Canonenſammlung ausdrücklich von 20 nicäniſchen Canonen ſpricht [1]), und in dem zweiten allein vollſtändig gedruckten Theile ſeiner großen Sammlung, dem Nomocanon, auch nicht mehr als 20 ſolche Canonen benützt und citirt [2]).

8) Nur 20 und zwar unſere 20 nicäniſche Canonen kannten ferner auch die ſpätern Griechen, wie beſonders klar und unbeſtreitbar aus den Commentarien erhellt, welche Zonaras und Theodor Balſamon im zwölften Jahrhundert darüber lieferten, und welche zuerſt in Paris 1620, am beſten von Beveridge in ſeinem Synodikon herausgegeben wurden.

9) Wie aber im Mittelalter die Griechen nur von 20 nicäniſchen Canonen wiſſen, ſo nicht anders auch die Lateiner. Zeuge iſt vor Allem die berühmte ſpaniſche

1) *Justell* l. c. T. II. p. 793.

2) Dieſer Nomocanon iſt abgedruckt bei Juſtell, l. c. p. 813 sqq.

Sammlung, welche gewöhnlich aber irrig dem h. Isidor zugeschrieben und zwischen 633—636 verfaßt worden ist [1]).

10) Ebenso viele nicänische Canonen zählt die von Papst Hadrian I. dem Kaiser Carl d. Gr. zum Geschenke gemachte sogenannte Hadriana, welche zwar die dionysische Sammlung zur Grundlage hatte, aber außer Anderm gerade in Betreff des Nicänums einige Zusätze enthielt (im Symbolum und in den Unterschriften). Gewiß hätte sie auch bei den Canonen Zusätze gemacht, wenn man zu Rom damals deren irgend mehr besessen oder für ächt gehalten hätte.

11) Selbst Pseudoisidor hat der Nicäner Synode nicht mehr als 20 Canones zugeschrieben, und

12) sein Zeitgenosse Hinkmar von Rheims, dieser vollgültige Vertreter der canonistischen Gelehrsamkeit des 9ten Jahrhunderts, spricht ebenfalls ausdrücklich nur von 20 nicänischen Canonen [2]).

Man wird nicht läugnen, daß diese Zeugen für die Zahl zwanzig größtentheils ganz besonders qualificirte sind, Männer und Synoden (vgl. oben Nr. 4.), die in ihrer amtlichen Stellung die Wahrheit wissen konnten und wissen mußten; Historiker, welche dem Nicänum der Zeit nach nahe stehend, dessen Geschichte mit besonderer Sorgfalt behandelten und die Quellen dazu auf's fleißigste sammelten; endlich Urkunden, theilweise von sehr hohem Alter und unbezweifelter Aechtheit. Dazu kommt, daß, wenn die Synode von Nicäa je mehr als 20 Canonen gegeben hätte, diese doch weit eher in den kirchlichen Archiven von Rom, Con-

1) Vgl. *Ballerini* l. c. p. 512. Walter, Kirchenrecht, 10. Aufl. S. 171. Sie wurde edirt zu Madrid i. J. 1821.

2) *Justell* l. c. Praef. p. 9.

stantinopel und Alexandrien, als bei den Syrern und Arabern hätten vorhanden sein müssen.

Aber auch die zweite Reihe von Zeugen soll zu ihrem Rechte kommen, und schon Baronius [1]) und noch mehr der spanische Cardinal Aguirre [2]) haben dieselben in Reihe und Ordnung gestellt. Aber ihre Aussagen sind auch bereits von Natalis Alexander [3]), Ludovici [4]) u. A. entkräftet und ist somit unserer Untersuchung tüchtig vorgearbeitet worden.

1) Das Nicänum, sagt Aguirre erstens, hat nach dem Zeugniß der Alten eine Verordnung über die Paschafeier erlassen und Balsamon meldet (in s. Commentar zum ersten antioch. Canon), daß über diesen Punkt ein Canon der ersten allgemeinen Synode vorhanden sei. Es müsse also ehemals, schließt Aguirre, mehr als unsere 20 nicänischen Canones gegeben haben. Allein fürs Erste sprechen die Alten nur von einer Verordnung, nicht von einem Canon des Nicänums über die Osterfeier, und eine Verordnung darüber hat unsere Synode allerdings gegeben, wie noch jetzt das Synodaldekret (Socr. I, 9) ausweist; Balsamon aber sagt gerade das Gegentheil von dem, was Aguirre behauptet, nämlich: *ἐν γὲν τοῖς κανόσι τῶν ἐν Νικαίᾳ πατέρων τὸτο οὐχ εὕρηται, εἰς δὲ τὰ πρακτικὰ τῆς πρώτης συνόδε εὑρίσκεται* [5]), d. h. „in den Canonen der nicänischen Väter wird dieß nicht gefunden, wohl aber ist es dort verhandelt worden.“ Aguirre benützte sichtlich nicht den griechischen Text

1) Annales ad ann. 325. n. 156 sqq.

2) Collectio Concil. Hispan. T. I. Part. 1. Appar. Diss. 8.

3) *Nat. Alex.* hist. eccl. T. IV. p. 385 seqq. ed. Venet. 1778.

4) In der Praefatio zu *Ittig*, hist. Conc. Nic. 1712.

5) Bei *Beveridge* l. c. T. I. p. 430.

Balsamons, sondern wahrscheinlich die ungenaue lateinische Uebersetzung Schelstratens [1]). — Aber gesetzt auch, es wäre irgendwo von einem Spätern die Bestimmung des Nicänums über die Osterfeier als Canon citirt, so könnte dieser leichtlich die Bedeutung von Vorschrift im weitern Sinne haben, oder es könnte solche Angabe auf einem Mißverständnisse der carthagischen Synode v. J. 419 beruhen, wo gesagt wurde, die Synode von Nicäa habe den antiquus canon über die Paschafeier überliefert [2]), was in diesem Zusammenhange nichts anders heißt und heißen kann, als: die alte Pascharegel sei vom Nicänum festgehalten und den kommenden Geschlechtern überliefert worden.

2) Aguirre sagt zweitens, die Akten der Nicäner Synode seien alten Nachrichten zufolge sehr umfassend gewesen, und dieß setze die Existenz von mehr als 20 Canonen voraus. Allein α) wie wir sahen, ist es mehr zweifelhaft, ob bei der Nicäner Synode außer dem Symbolum, den Canones und dem Synodalschreiben irgend etwas in den Akten niedergelegt worden sei (s. oben S. 41 ff.); aber auch β) selbst dann, wenn die Akten wirklich sehr voluminös gewesen wären, würde dennoch für eine größere Anzahl von Canonen nichts folgen, indem z. B. die Akten des Ephesinischen Concils sehr beträchtlich sind und dasselbe doch nur sehr wenige Canones aufstellte, nämlich sechs. Selbst wenn man ein paar Spezialdekrete des Ephesinums als Canonen betrachtet, sind es deren nur acht.

3) Aguirre vermuthet weiter, die ausführlichen Akten des Nicänums seien von den Arianern verbrannt und von

1) Concil. Antioch. Antverp. 1681.

2) *Hardouin*, T. I. p. 1428 n. 21. *Mansi*, T. IV. p. 415 in der Note.

ihnen absichtlich 20 Canones übrig gelassen worden, damit man glaube, die Synode habe in der That nichts Weiteres beschlossen und verordnet. Schon Baronius (ad ann. 325. n. 62) hat eine ähnliche Vermuthung aufgestellt; allein α) Beweise für die angebliche That der Arianer liegen nirgends im Geringsten vor [1]), und β) ist es auch nicht klar, warum die Arianer nicht lieber das Symbolum, ihren Hauptfeind, als die Canones vernichtet haben sollten.

4) Daß die Synode drei Jahre lang gedauert, und darum in so langer Zeit wohl mehr als 20 Canones aufgestellt habe, bedarf kaum einer Widerlegung. Die Synode begann und endete i. J. 325 nach Chr., und nach ihrem Schluß feierte der Kaiser seine Vicennalia, d. i. sein zwanzigjähriges Regierungsjubiläum [2]). Was von einer dreijährigen Dauer der Synode gesprochen wird, ist Fabel der späteren Morgenländer; aber selbst wenn sie wirklich auch drei Jahre gedauert hätte, so würde doch auch hieraus eine größere Anzahl von Canonen noch nicht erschlossen werden dürfen.

5) Der fünfte Zeuge gegen die Zwanzigzahl soll Papst Julius I. sein, welcher in einem Briefe sagt: „die Nicäner Bischöfe hätten mit Recht gestattet, daß die Beschlüsse einer Synode von einer spätern wieder geprüft werden dürften.“ Der fragliche Brief findet sich unter den Werken des hl. Athanasius [3]); daß aber die Nicäner Väter einen Canon in der erwähnten Sache erlassen hätten, sagt er nicht;

1) Die Epistola Athanasii ad Marcum, welche von so etwas spricht, ist ja entschieden unächt. Vgl. oben S. 49.

2) Ueber die Dauer des Nicänums vergl. *Beverig.* l. c. T. II. Annotat. p. 43ª.

3) Apologia contra Arianos c. 22. Opp. T. I, 1. p. 112. ed. Patav.

im Gegentheil iſt gemeint, die Nicäner hätten durch ihr Beiſpiel, durch ihr eigenes Benehmen die Prüfung älterer Synoden erlaubt, indem ſie die arianiſche Sache, obgleich ſie bereits zu Alexandrien entſchieden war, wiederum vornahmen.

6) Weiterhin berief ſich Papſt Leo d. Gr., als der Patriarch Flavian von Conſtantinopel gegen den Spruch der epheſiniſchen Räuberſynode nach Rom appellirt hatte, in ſeinem Briefe an Kaiſer Theodoſius d. Gr. (Ep. 24) auf einen Canon des Nicänums, der ſolche Appellationen geſtatte. Papſt Leo zeuge darum, meint Aguirre, für einen unter den 20 nicht mehr vorhandenen Canon. Allein es iſt klar, daß Leo hier denſelben Fehler, wie früher Zoſimus beging, und den ſardicenſiſchen Canon, durch ſeine Collectio irre geleitet, für einen nicäniſchen anſah. Vergl. oben S. 59 u. 63.

7) Mehr Schein hat es, wenn Baronius und Aguirre den h. Ambroſius gegen uns zeugen laſſen, welcher ſagt: Sed prius cognoscamus, non solum hoc Apostolum de episcopo et presbytero statuisse, set etiam Patres in concilio Nicaeno tractatus addidisse, neque Clericum quendam debere esse, qui secunda conjugia sortitus [1]). Allein fürs Erſte ſpricht Ambroſius, wie wir ſehen, nicht von einem Canon, ſondern von einem Traktat, den die Nicäner gefertigt hätten; aber auch ganz abgeſehen hievon haben die Mauriner Herausgeber bei der fraglichen Stelle die ganz richtige Bemerkung gemacht: wie Papſt Zoſimus einen ſardicenſiſchen Canon für nicäniſch hielt, ſo habe

1) Epist. ad Vercellensem episcopum. Opp. ed. Benedict. T. III. p. 1127.

wohl auch Ambrosius eine von einer andern Synode herrührende Verordnung de digamis non ordinandis in seiner Collectio der nicänischen angehängt gefunden, und so selbst für nicänisch gehalten.

8) Auch eine Aeußerung des hl. Hieronymus soll beweisen, daß die Synode von Nicäa mehr als 20 Canones aufgestellt habe. In seiner Praefatio ad librum Judith [1]) sagt er: Apud Hebraeos liber Judith inter agiographa legitur, cujus auctoritas ad roboranda illa, quae in contentionem veniunt, minus idonea judicatur... Sed quia hunc librum Synodus Nicaena in numero Sanctarum Scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestrae etc. Wenn man jedoch aus diesen Worten nun folgern will, daß die nicänischen Väter einen Canon über die ächten biblischen Bücher aufgestellt hätten, so hat man dazu keine volle Berechtigung; im Gegentheil kann die Stelle gar wohl so verstanden werden, daß die Nicäner Väter in irgend einer Verhandlung einmal das Buch Judith wie ein canonisches citirt und gebraucht, somit faktisch anerkannt haben. In ähnlicher Weise hat die Synode von Ephesus den Hebräerbrief autorisirt, indem sie die Anathematismen Cyrills gegen Nestorius billigte, worin der Hebräerbrief als biblisches Buch citirt ist [2]). Daß wir aber in den vom Nicänum hinterlassenen wenigen Urkunden nirgends ein Citat aus dem Buche Judith finden, macht nichts zur Sache; denn es ist gar wohl möglich, daß diese Berufung nur in einer mündlichen Verhandlung statt hatte, und daß irgend ein Dritter, vielleicht ein

1) Opp. T. X. p. 39 ed. Migne. T. I. p. 1170 ed. BB.

2) Vgl. *Natal. Alex.* hist. eccl. l. c. p. 387a.

Mitglied der Synode, in irgend einer Schrift diese Begebenheit erwähnte. Hieronymus sagt darum nur legitur computasse, d. h. man lese, daß die Nicäner Synode dieß gethan habe; hätte dieselbe aber wirklich einen förmlichen Beschluß über diesen Punkt gefaßt, so wäre nicht erklärlich, wie spätere Kirchenväter, Gregor von Nazianz, Amphilochius u. a. das Buch Judith nicht unter die canonischen rechnen konnten. Ja Hieronymus selbst bezweifelt anderwärts [1]) die Canonicität des Buches Judith, und hat also auf die obige Nachricht in Betreff des Nicänums selbst keinen großen Werth gelegt.

9) Aguirre berief sich weiter auch auf Augustin, welcher in seinem 213. Briefe (früher Ep. 110) sagt: schon bei Lebzeiten des Valerius sei er zu dessen Mitbischof in Hippo erhoben worden, habe aber nicht gewußt, daß solches vom Nicäner Concilium verboten sei. — Aguirre meint nun, unter den 20 Canonen habe keiner diesen Inhalt; allein er irrt, denn Canon 8 enthält ausdrücklich das Verbot, auf welches Augustin anspielt [2]).

10) Weiterhin soll Papst Innocenz I. in seinem 23. Briefe [3]) sagen: zu Nicäa sei es verboten worden, Jemanden, der nach seiner Taufe Kriegsdienste gethan habe, zum Priester zu weihen. Unter den 20 nicänischen Canonen findet sich diese Verordnung nun allerdings nicht; allein fürs Erste könnte man zweifeln, ob Innocenz wirklich

1) Epistola ad Furiam etc. sagt er sogar vom Buche Judith: si cui tamen placet volumen recipere. Opp. T. I. p. 559 ed. Migne; und Commentar. in Aggaeum cap. 1 v. 5. 6. p. 1394. T. VI. ed. Migne.

2) Dieser Canon endet mit den Worten: ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν. *Mansi*, T. II. p. 672.

3) Bei *Mansi*, T. III. p. 1068 sq.

behaupte, daß, was er anführe, eine nicänische Vorschrift sei. Er sagt nämlich: die nicänischen Regeln über die Ordination kennet ihr selbst, tamen aliquam partem, quae de ordinationibus est provisa, inserendam putavi. Es fragt sich, ob die aliqua pars ausschließlich nur von einer nicänischen, und ob sie nicht auch von einer andern kirchlichen Verordnung über diesen Punkt verstanden werden dürfe. Innocenz kommt noch zweimal auf das Verbot, Soldaten zu weihen, zu sprechen, einmal in Ep. 43 (*Mansi* III, 1046), wo er des Nicänums dabei gar nicht erwähnt, und das anderemal Ep. I. c. 2 (*Mansi* III, 1033), wo zwar im Vorangegangenen und im Nachfolgenden der Nicäner Synode gedacht wird, bei der betreffenden Stelle aber nicht, denn das item ist hier = secundo und will nicht sagen, daß auch das zweite Kapitel dem Nicänum entnommen sei. Doch wollen wir auf all dieß kein besonderes Gewicht legen, denn auch angenommen, Innocenz habe das fragliche Verbot wirklich von der Nicäner Synode abgeleitet, so folgt daraus doch nicht, daß es mehr als 20 nicänische Canonen gegeben habe, denn die von jenem Papste angeführten Worte gehören einer Turiner Synode an, wie schon Labbe zeigte [1]), und Innocenz hat also einen ähnlichen Irrthum, wie sein Vorgänger Zosimus begangen.

11) Aguirre weist darauf hin, daß Gelasius von Cyzikus außer den 20 Canonen noch 9 Constitutionen anführe [2]) und am Schluß von lib. II. c. 29 ausdrücklich sage: die Bischöfe von Nicäa hätten verschiedene solche διατυπώσεις aufgestellt. Diese Constitutionen sind jedoch

1) *Mansi*, T. III. p. 1069 ad marg.
2) Lib. II. c. 30.

dogmatiſchen Inhalts (λόγος διδασκαλικὸς) und durchaus keine Canones, würden alſo ſchon deßhalb gegen die Zwanzigzahl nichts beweiſen; aber, und das iſt die Hauptſache, dieſelben ſind ganz zweifellos unächt, keiner der Alten kennt ſie und keiner der Neuern hat ſie zu vertheidigen übernommen; ja die Meiſten übergehen ſie ganz mit Stillſchweigen, ſelbſt Tillemont und Orſi, und wer ihrer erwähnt, erklärt ſie für unächt [1]).

12) Mit vollem Unrecht berufen ſich Baronius und Aguirre ferner auf den griechiſchen Kirchenhiſtoriker Sokrates, als ob dieſer (III, 20) ſage: das Nicänum habe befohlen, in der Dorologie die Worte: „Ehre ſei dem Vater und dem Sohne“ zu gebrauchen, um die Gleichheit beider anzuzeigen, während die Arianer die Formel: „dem Vater durch den Sohn“ anwendeten. Allein Sokrates ſagt in der angeführten Stelle nur das, daß in Antiochien die eine Partei dieſe, die andere jene Formel gebrauchte, und daß der arianiſche Biſchof Leontius diejenigen hinderte, welche nach der παράδοσις der Nicäner Synode Gott Loblieder ſangen, d. h. die der nicäniſchen Lehre gemäße Formel gebrauchten. Daß Sokrates nicht mehr, namentlich nicht das ſage, was ihm Baronius und Aguirre unterſchieben, nahm auch Valois in ſeiner Ueberſetzung dieſer Stelle an [2]). Bekannt iſt, daß die Kirchen-

1) So *Ittig*, hist. Concil. Nic. §. 68 und die Annotat. dazu. Fuchs, Bibliothek der Kirchenverſamml. Lpzig 1780. Bd. I. S. 438. Die zweite der fraglichen Diatyposen iſt wahrſcheinlich gegen die Euchiten gerichtet, alſo nothwendig nachnicäniſch; über die fünfte Diatypoſe aber (über das heil. Abendmahl) hat Dorſcheus eine beſondere Diſſertation geſchrieben.

2) Vgl. *Ludovici* Praef. ad *Ittig*, hist. Conc. Nic.

väter vor der arianischen Häresie in der doxologischen Formel öfter wechselten und bald „durch den Sohn“, bald „und dem Sohne“ sagten. Weil aber die Arianer zur Verhüllung ihrer häretischen Gesinnung beharrlich das „und“ vermieden und „durch“ gebrauchten, so vermieden im Gegensatz die Orthodoxen von nun an die Formel „durch“; aber eine allgemeine Synodalverordnung hierüber lag sicherlich nicht vor, sonst hätten nicht orthodoxe Bischöfe noch viel später sich die Formel „durch“ erlaubt [1]).

13) Papst Leo I. berief sich wiederholt auf die Nicäner Synode, um zu beweisen, daß der Patriarch von Constantinopel sich mit Unrecht den Rang vor dem von Alexandrien und Antiochien anmaße [2]). Auch hierin will Aguirre eine Hinweisung auf einen unter den zwanzig nicht mehr vorhandenen nicänischen Canon erblicken. Aber sicherlich hatte Leo nur unseren sechsten nicänischen Canon vor Augen, welcher den Bischöfen von Alexandrien und Antiochien ihre Rechte bestätigt, also damit zugleich implicite verbietet, einen andern Bischof ihnen vorzusetzen.

14) Auch das zweite Concil von Arles ums Jahr 452 (can. 24) zeugt nicht gegen die Zwanzigzahl, wenn es sagt: magna Synodus antea constituit, daß diejenigen, welche Andern grobe Verbrechen fälschlich nachsagen, bis an ihr Lebensende von der Communion ausgeschlossen sein sollen [3]). Allerdings hat, wie Aguirre bemerkt, keiner unter unsern

1) Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. IV. Thl. 1. S. 426 f. *Ittig* l. c. §. 51.

2) Epp. 104. 105. 106. ed. Ballerin. et Migne T. I.; Epp. 78. 79. 80 ed. Quesnel. (alias 53. 54. 55).

3) *Harduin*, T. II. p. 775.

zwanzig nicäniſchen Canonen ſolchen Inhalt, aber das zweite Concil von Arles meint mit dem Ausdruck magna Synodus nicht die Nicäner, ſondern die erſte arelatenſiſche Synode, und zwar ihren Canon 14 [1]).

15) Aguirre führt weiter die Synode von Epheſus, Actio VII an [2]), welche ſich auf einen Nicäner Beſchluß berufen habe, um der Kirche von Cypern ihre Unabhängigkeit von Antiochien zu ſichern. Hierüber aber, meint Aguirre, ſtehe in den 20 Canonen nichts. Allein die epheſiniſche Synode gibt ſelbſt deutlich an, wie ſie es meine, indem ſie ſagt: „der Canon der Väter von Nicäa bewahre jeder Kirche ihren bisherigen Rang“, und dieß thut allerdings unſer ſechster nicäniſcher Canon.

16) Auf einen unter den 20 nicht befindlichen Canon von Nicäa ſoll ferner Biſchof Attikus von Conſtantinopel (Sec. V.) hinweiſen, indem er in einem Briefe die Form ausführlich beſchrieb, welche nach einer Verordnung des Nicänums die literae formatae haben ſollten [3]). Allein das Schreiben, das ſeinen Namen trägt, war dem ganzen Alterthum unbekannt, tauchte erſt im Mittelalter auf, iſt entſchieden unächt und eine pſeudoiſidorianiſche Waare [4]). Allein ſelbſt wenn es auch ächt wäre, wofür es Baronius hält (ad ann. 325. n. 162 sq.), würde es doch nach deſſen eigenem Geſtändniß gegen die Zwanzigzahl ſprechen, indem Baronius glaubt, die Väter zu Nicäa hätten nur in aller Stille, damit der ganze Zweck nicht verfehlt werde, ſich

1) Vgl. *Ludovici* Praef. ad *Ittig* l. c.

2) *Mansi* T. IV. p. 1468. *Harduin* T. I. p. 1620.

3) *Harduin* T. V. p. 1453.

4) *Tillemont*, Mémoires, T. VI. p. 288b.

über die Form der literae formatae verabredet, aber keinen eigentlichen Canon darüber gegeben [1]).

17) Auch der letzte Zeuge Aguirre's ist nicht beweiskräftig, nämlich die Aeußerung des hl. Basilius [2]): die Nicäner Synode habe Verordnungen gegeben zur Züchtigung der Schuldigen und zur Vermeidung künftiger Fehler. Es folgt nämlich hieraus keineswegs, daß die Synode noch mehr als unsere 20 Canones erlassen haben müsse, indem Basilius gar wohl schon in Beziehung auf diese jene allgemeine Schilderung entwerfen konnte [3]).

Andere noch minder wichtige Einwürfe gegen die Zwanzigzahl, welche Aguirre nicht mehr wiederholte, können auch wir übergehen, zumal wenn wir in Betreff ihrer auf Natalis Alexander, der auch sie widerlegte, verweisen [4]), und erlauben uns darum nur noch folgende zwei Bemerkungen:

1) Das dritte Concil von Carthago hat in c. 48 nicht in Betreff des Satzes, daß man nüchtern das h. Opfer darbringen müsse, sich auf einen nicänischen Traktat oder Canon berufen [5]). Ein solcher ist allerdings nicht vorhanden, und die Carthager Synode stellt c. 29, wo sie ex professo von dem nüchternen Empfang des hl. Abendmahls redet, ihre Forderung in diesem Punkt noch ganz absolut hin, ohne alle Beziehung auf das Nicänum. Wenn sie aber in c. 48 vom Nicänum spricht, so beruft sie sich hierauf nicht wegen des Abendmahls, sondern wegen der Ordination

1) Vgl. *Natal. Alex.* l. c. p. 387.
2) Ep. 125. n. 3. T. III. p. 216 ed. BB.
3) Vgl. *Ludovici* Praef. ad *Ittig* l. c.
4) *Natal. Alex.* l. c. p. 387 sqq.
5) *Harduin* T. I. p. 968. *Mansi* T. III. p. 891.

und hierüber hat die Nicäner Synode allerdings einen Canon gegeben. So deutet schon Natalis Alexander (l. c. p. 387) die Stelle der Carthager Synode ganz richtig, während Balsamon und Zonaras sie anders interpretiren [1]).

2) Wenn endlich Pseudoisidor gehört haben will, die Orientalen besäßen eine große Aktensammlung des Nicänums, größer als die 4 Evangelien, so war damit vielleicht entweder das Werk des Gelasius von Cyzikus über die Geschichte der Synode von Nicäa gemeint, oder er hat von den uns bereits bekannten arabischen Sammlungen durch Hörensagen Kunde erhalten [2]).

Haben wir aus alle dem das Resultat gewonnen, daß es niemals mehr als 20 nicänische Canones gegeben habe, so müssen wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit in Kürze noch einigen angeblich nicänischen Aktenstücken zuwenden, und es sind dieß zunächst die Disputationen zwischen heidnischen Philosophen und einzelnen Mitgliedern der Synode. Schon Rufin und Sozomenus, der dem ersteren sichtlich nachschrieb, sprechen von heidnischen Philosophen, welche bei der Synode von Nicäa und ihren Conferenzen sich eingefunden hätten, theils um das Christenthum näher kennen zu lernen, theils um ihre dialektische Kunst gegen dasselbe zu erproben [3]). Viel unwahrscheinlicher ist noch, was Gelasius berichtet, Arius habe diese heidnischen Philosophen mitgebracht, um sich von ihnen in seinen Disputationen unterstützen zu lassen [4]);

1) Bei *Beverig* l. c. T. I. p. 573.

2) Vgl. oben S. 43 u. 49 ff.

3) *Rufin.* l. c. I, 3. (alias X, 3). *Sozom.* I, 18.

4) *Gelasius* II, 12. bei *Mansi* II, 825.

auch theilt jener in ganz unverhältnißmäßiger Ausführlichkeit (p. 829—875) die angeblichen Debatten zwischen dem arianisirenden heidnischen Philosophen Phädo und den Bischöfen Eustathius von Antiochien, Osius von Corduba, Eusebius von Cäsarea u. a. mit, deren Resultat die Bekehrung des Philosophen gewesen sein soll. Schon Valois bemerkte [1]), daß diese ganze Erzählung höchst fabelhaft sei; aber auch das, was Rufinus über diese Philosophen berichtet, lautet höchst sonderbar. Einer dieser Philosophen nämlich habe auch von den gewandtesten unter den Christen nicht besiegt werden können, und sei allen Gegenbeweisen immer wie eine Schlange entschlüpft. Zuletzt trat ein Confessor, ein ganz einfacher und ungelehrter Mann auf und sprach: „Im Namen Jesu Christi höre, o Philosoph, die Wahrheit. Es ist ein Gott, der Himmel und Erde erschaffen, den Menschen aus Lehm gebildet und ihm eine Seele gegeben hat. Alles Sichtbare und Unsichtbare hat er durch die Kraft seines Wortes geschaffen. Dieses Wort, das wir den Sohn nennen, erbarmte sich der menschlichen Irrthümer, ward aus einer Jungfrau geboren, befreite uns durch sein Leiden und seinen Tod von dem ewigen Tode, und verlieh uns durch seine Auferstehung das ewige Leben. Ihn erwarten wir dereinst als Richter aller unserer Thaten. Glaubst du das, o Philosoph?“ Wunderſam erschüttert konnte dieser nichts mehr entgegnen und sprach: „ja es scheint mir so und nichts ist wahr, als was du gesagt hast.“ Darauf der Greis: „wenn du so glaubest, so stehe auf und folge mir zu dem Herrn und empfange das Siegel seines Glaubens.“ Und der Philosoph wandte sich an

1) Annotat. ad *Socrat.* hist. eccl. I, 8.

seine Schüler und Zuhörer, ermahnte auch sie zum Glauben an Christus, folgte dem Greis und wurde ein Mitglied der hl. Kirche [1]). — Nach Rufin haben auch Sozomenus (I, 18) und Gelasius (II, 13) dasselbe erzählt, und wenn auch Sokrates (I, 8) diesen Vorfall der Hauptsache nach anführt, so schweigt er doch gerade davon, daß es heidnische Philosophen waren, die sich an jenen Conferenzen betheiligten; vielmehr scheinen seine Worte eher auf christliche Dialektiker, welche für Arius Partei nahmen, hinweisen zu wollen.

Ein Seitenstück zu dieser Disputation bildet jene andere, welche ebenfalls zu Nicäa zwischen Athanasius und Arius soll stattgefunden haben. Schon der berühmte Tübinger Gelehrte Martin Crusius berichtete, daß in der Bibliothek des griechischen Fürsten Jakob Marmoretas mehrere dialektische Reden aufbewahrt seien, welche Athanasius in Kaiser Constantins Gegenwart zu Nicäa gegen Arius gehalten habe. Wahrscheinlich ist jedoch damit, wie die Mauriner Herausgeber vermuthen, nichts anderes gemeint, als die in vielen alten Handschriften mit verschiedenen Modificationen existirende Disputatio S. Athanasii contra Arium, welche in den meisten Ausgaben der Werke dieses Kirchenvaters aufgenommen, aber schon lange, schon von Felckmann in der Commelinischen Ausgabe, noch mehr von den Maurinern als unächt erwiesen worden ist [2]).

Bei der Frage nach den nicänischen Synodalakten kommen endlich noch die Unterschriften der auf dem Concil anwesend gewesenen Bischöfe zur Sprache. Zur

1) *Rufin*, l. c. c. 3.

2) Admonitio in Disput. contra Arium. Opp. T. II. p. 157 und Praef. p. III. IV et VI ed. Patav.

Zeit des hl. Epiphanius (ums Jahr 400) waren noch, wie es scheint, die Unterschriften aller zu Nicäa versammelten Bischöfe vorhanden [1]; auf uns aber sind nur verstümmelte und vielfach durch Fehler (der Abschreiber) entstellte, zudem unter einander selbst oft abweichende Exemplare dieser Unterschriften gekommen, welche die Namen von nur 224 Bischöfen und Chorepiscopen enthalten. Zudem fehlen in diesen Verzeichnissen auch die Namen mancher Bischöfe, deren Anwesenheit zu Nicäa anderwärts her bekannt ist, z. B. Jakob von Nisibis, Spiridion ꝛc.; selbst der Name des Marcellus von Ancyra fehlt, und es steht dafür Pancharius von Ancyra [2]).

Mancher solcher Fehler im Einzelnen unerachtet haben diese Listen dennoch gerechten Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Daß sie nur mehr lateinisch vorhanden sind, kann ihnen hiebei nicht schaden, denn sie tragen den Charakter von Uebersetzungen aus dem Griechischen unverkennbar an sich. Noch mehr spricht für ihr Alter der Umstand, daß die Synodalmitglieder darin nach Provinzen zusammengestellt sind, denn eben diese Weise wurde auch auf andern alten Synoden, z. B. zu Arles und Chalcedon eingehalten. Am wichtigsten jedoch ist, daß die in unsern Listen genannten Provinzen ganz mit der bürgerlichen Provinzialeintheilung zur Zeit des Nicänums zusammenstimmen, und namentlich jene Provinzen, welche erst später circumscribirt wurden, auch in unseren Listen noch nicht erscheinen. Im Gegentheile werden hier die Bischöfe solcher Länder (z. B. Euphratesia, Osroene) ganz richtig noch den frühern Provinzen

1) *Epiphan.* haeres. 69, 11.

2) Diese Listen sind in allen guten Concilienſammlungen abgedruckt, z. B. bei *Mansi* T. II. p. 692 sqq.

zugewiesen. Es haben darum die Ballerini mit Recht die nicänischen Unterschriftslisten gegen einzelne Einwendungen Tillemont's vertheidigt [1]).

Eine andere Liste gab Selden aus dem Arabischen heraus [2]), welche allerdings 318 Personen aufzählt, aber darunter mehrere Priester und öfters mehrere Bischöfe für eine und dieselbe Stadt, so daß schon Labbeus [3]) und Tillemont (l. c.) dieses Verzeichniß entschieden für unächt erklärt haben. Eine andere kurze Liste, welche Labbe und nach ihm Mansi mittheilt, gehört gar nicht der Nicäner, sondern der sechsten allgemeinen Synode an [4]). Die kürzesten Unterschriften gibt endlich Gelasius von Cyzikus, welcher nur wenige Bischöfe namentlich aufführt, und diese stets für ganze Kirchenprovinzen zugleich unterschreiben läßt [5]).

---

1) *Ballerini*, de antiq. collect. etc. l. c. p. 254 sqq.
2) *Tillemont* l. c. p. 355b.
3) Bei *Mansi*, T. II. p. 696 unten.
4) *Mansi*, T. II. p. 697 und 696 Note.
5) *Gelas.* lib. II. c. 27 et 36 bei *Mansi*, T. 882 et 927.

Hefele.

3.

Johannes Mantagunensis über Zauberei.

Johannes, der Mantagunier (Mantagunensis), einer der berühmtesten Schüler des hl. Mesrop, war Patriarch von Armenien in den Jahren 480 bis 487 n. Chr. und leitete in dieser unruhigen, stürmischen Zeit die armenische Kirche auf eine musterhafte Weise, mit Einsicht und Eifer, so daß er von den einheimischen Geschichtschreibern den vorzüglichsten Patriarchen beigezählt wird. Ungeachtet der vielen und schwierigen Geschäfte aber, die ihm sein oberstes Hirtenamt, zumal während des Krieges zwischen Armenien und Persien, verursachte, war er doch auch noch als Schriftsteller thätig. Er verfaßte eine Anzahl Homilien, z. B. über das Bekenntniß der Sünden, über die Buße, das Fasten, die Erhörung und Nichterhörung des Gebetes, die Barmherzigkeit gegen die Armen, die Tröstung der Leidenden, das beschauliche Leben der Priester ꝛc.; außerdem mehrere Gebete, die zum Theil in's armenische Brevier aufgenommen wurden, eine kleine Abhandlung über die Dreieinigkeit und die Geburt Christi, und Anderes. Namentlich findet sich unter seinen Schriften auch ein „Brief“ (wohl ein patriarchalisches Rundschreiben) über Zauberei und Wahrsagerei, der uns in doppelter Hinsicht beachtenswerth scheint, einmal wegen der eigenthümlichen

Art und Weiſe, wie der Patriarch dieſen Gegenſtand beſpricht, und dann noch mehr, weil ſich aus ihm einiger Maaßen erſehen läßt, welche verkehrte Vorſtellungen und Gebräuche, Ueberbleibſel des noch nachwirkenden Heidenthums, damals der Reinheit der chriſtlichen Lehre und Sitte in Armenien Gefahr drohten. Es ſchien daher der Mühe werth, denſelben im Nachfolgenden möglichſt mit den eigenen Worten des Verfaſſers und nur etwaiger Weglaſſung von Nebendingen mitzutheilen, und der Ueberſetzung des armeniſchen Textes einige Erläuterungen beizufügen. Wir benützen dabei die Venediger Ausgabe der Werke des Johannes Mantagunenſis v. J. 1836. Er beginnt:

„Möchte Jemand mein Haupt zu einem Waſſerbecken und meine Augen zu reichlichen Thränenbächen machen, daß ich bitterlich beweinte Tag und Nacht unſere unaufhörlichen Sünden; denn es iſt verſchwunden der Fromme von der Erde und kein Gerechter iſt mehr unter den Menſchen [1]), und vollgeworden iſt unſer Land (von Zauberei) wie in der Vorzeit [2]), und wir haben uns gebeugt und gefügt zum Gehorſam Satans mit ganzem Herzen. Mit der Zunge verſichern wir zwar, Gott zu kennen, aber mit den Werken verläugnen wir ihn. Gott ſagt: „Du ſollſt den Herrn deinen Gott lieben mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und mit all deiner Kraft“ [3]). Mit ganzer Seele heißt es, das iſt: Du ſollſt ihn allein verehren und anrufen als den Herrn und Schöpfer deiner Seele; mit aller Kraft, das iſt: Du ſollſt die Kraft deiner Seele vor

1) Mich. 7, 2.
2) Jeſ. 2, 6.
3) Deut. 6, 5.

allem auf Gebet und geiſtige Uebungen richten; mit ganzem Herzen, das iſt: Du ſollſt nicht zum Hauſe der Heiden und zu den Verſammlungen der Martyrer, nicht zu Götzentempeln und Kirchen, nicht zum Schickſal und zur Gnade, nicht zum Kreuz und zur Vorherbeſtimmung [1]), nicht zu den Zauberern und den Prieſtern, nicht zu Gebeten und Amuletbündeln [2]) dich wenden, nicht mit der Zunge be-

---

1) Ueber Schickſal und Vorherbeſtimmung und die unabänderlichen Decreta verbreitet ſich der Patr. unten etwas weiter.

2) Unter Amulet verſteht der Patriarch, wie dieß auch ſonſt gewöhnlich der Fall iſt, ein Schutzmittel gegen was immer für Gefahren und Unfälle. Darauf bezieht ſich auch ſchon der armeniſche Name Paharan (auch Pahapan, von pahel, beſchirmen, bewahren). Den Namen Amulet hält Hammer (Fundgruben des Orients. IV. 155 f.) für einerlei mit dem arabiſchen hamalet (حمالة von حمل tragen), andere aber leiten ihn von amoliri ab (ſ. v. a. quod amolitur malum). Letzteres darf ſchwerlich geradezu verworfen werden, da ſchon Plinius amuleta erwähnt, bei denen an ein Tragen oder Mitſichnehmen nicht gedacht werden kann (Inter amuleta est, editae quemque urinae inspuere. H. N. XXVIII. 7.), wenn gleich dieſes allerdings das Gewöhnliche war. Sie wurden auf die mannigfaltigſte Weiſe und aus den verſchiedenſten Stoffen verfertigt, am gewöhnlichſten ſcheinen gewiſſe Schriftzüge und gewiſſe magiſche Wörter und Formeln angewendet worden zu ſein. Bekannte Amulete dieſer Art waren die *Ἐφέσια γράμματα*, von deren Wirkſamkeit die alten Wunderdinge berichten. Es waren räthſelhafte Worte, die Heſychius in ſeinem Lexicon ſo angiebt: *Ἐφέσια γράμματα ἦν μὲν πάλαι ταῦτα ϛ. ὕστερον δὲ προσέθεσάν τινες ἀπατεῶνες μὲν ἄλλα· φασὶ δὲ τῶν πρώτων τὰ ὀνόματα τάδε· ἄσκι, κατάσκι, αἴξ, τέτραξ, δαμναμενεύς, αἴσιον· δηλοῖ δὲ τὸ μὲν ἄσκι σκότος, τὸ δὲ κατάσκι φῶς, τὸ δὲ αἴξ αὐτος, δαμναμενεὺς δὲ ἥλιος, αἴσιον δὲ ἀληθές. ταῦτα ἦν ἱερὰ ἐστι καὶ ἅγια* (cf. A. van Dale, de origine et progressu idololatriae etc. Amstelod. 1696. p. 525 sq.). Euſtathius verſichert in ſeinen Scholien zum letzten Geſang der Odyſſee, ſie ſeien der epheſiniſchen Diana an die Krone, den Gürtel und die Füße geſchrieben geweſen und bemerkt, ein Epheſier, der ſie bei den olympiſchen Spielen gebraucht, habe von einem Mileſier nicht beſiegt werden können, bis ihm dieſelben ſeien abgenommen worden, wo-

kennen und im Herzen nicht glauben, nicht mit dem Herzen glauben und mit der Zunge verläugnen, nicht mit den Worten Gott ehren und mit den Werken ihn erzürnen, nicht mit Glauben ihn preiſen und mit Thaten ihn beleidigen, ſondern mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und mit aller Kraft und allen Neigungen des Herzens Gott lieben und als Chriſt am Namen Chriſti Theil nehmen."

Aus dieſem Eingang iſt ſchon erſichtlich, daß der Patriarch die Sache an der Wurzel faßt, und die dämoniſche Zauberei als factiſche und praktiſche, wenn auch in manchen Fällen noch nicht zum klaren Bewußtſein gekommene, Apoſtaſie betrachtet und behandelt, wie es auch ſchon im „Caput Episcopi" heißt: — qui talia et his similia credit, fidem perdit; et qui fidem rectam in Domino non habet, hic non est ejus, sed illius, in quem credit, id est, diaboli (Causa 26. q. 5. c. 12). Eine andere Art von Zauberei aber, als die dämoniſche, kennt er nicht, wie denn auch in der That die ſogenannte natürliche Magie den Namen Zauberei und Magie ſtreng genommen nicht

rauf er ſeinem Gegner dreißigmal unterlegen ſei. In gleicher Weiſe wurden ohne Zweifel auch die ſogenannten Δελφικὰ παραγγέλματα, deren Clemens Alexandrinus gedenkt (Strom. V. 8.), als Zaubermittel und Amulete gebraucht, wenn gleich Clemens es nicht ausdrücklich ſagt, ſo wie er auch in Betreff der Ἐφέσια γράμματα eines zauberiſchen Gebrauches nicht gedenkt und nur die Verſicherung des Pythagoräers Androcydes anführt, daß ſie eine ſymboliſche Bedeutung haben (l. c.). Von anderartigen Amuleten wird nachher noch das eine und andere berührt werden. Der Glaube an dieſelben war ſchon im Alterthum nicht bloß dem gemeinen Volke eigen, ſondern kam auch in den höhern Ständen vor. Perikles z. B. zeigte auf ſeinem Todbette einem ſeiner Freunde ein Amulet (περίαπτον), „welches ihm die Weiber an den Hals gehängt" (cf. Plutarchi Pericles. c. 38).

verdient. Indeſſen faßt er den Ausdruck Hmaik (Zauberei) im weiteren Sinne, ſo daß er auch die verſchiedenen Arten von magiſcher Wahrſagerei darunter begreift und daher im Folgenden die verſchiedenen dießfallſigen Bezeichnungsweiſen nicht überall genau auseinanderhält, ſondern auch mit einander verwechſelt. Nachdem er den apoſtatiſchen Charakter der Zauberei zunächſt nur angedeutet, ſucht er ſofort zu beweiſen, daß Zauberer, und die ſich an ſie wenden, des chriſtlichen Namens wirklich nicht mehr werth und in der That vom chriſtlichen Glauben abtrünnig geworden ſeien, indem er fortfährt:

„Aber wenn du mit der Zunge Gott den Schöpfer nennſt, den Geber und Retter und Lebenſpender, den Herrn über Tod und Leben, und im Herzen und in der Seele von den Zauberern und Beſchwörern und Wahrſagern und Schwarzkünſtlern, von Zeichendeutereien und Zauberſprüchen dich gefangen nehmen laſſeſt; ſo ziemt es ſich nicht mehr, dich einen Chriſten zu nennen, denn du haſt dich entfernt und erniedrigt unter das Joch Satans, haſt verlaſſen deinen Schöpfer und Lebengeber, und dem Satan dich überantwortet. Denn wenn du in Wahrheit glaubteſt, daß Gott der Schöpfer iſt von Allem, ſo müßteſt du auch überzeugt ſein, daß der Schöpfer allein die Macht hat, zu beleben und zu tödten, zu ſchlagen und zu heilen. Und wer könnte mit dieſem Glauben den Wahrſagern nahen, die nicht einmal ſich ſelbſt geſund machen und vor dem Tode bewahren können? Oder kannſt du etwa einen Zauberer zeigen, der ſchmerzlos und unſterblich geworden wäre? Wenn du aber ſagſt: Ich gehe nicht zu dem Wahrſager, ſondern er iſt ein Arzt und zum Arzte gehe ich; ſo beſteht das Geſchäft des Arztes darin, zu brennen und zu ſchneiden, Blut ab-

zulaſſen und ſchmerzliche Heilmittel anzuwenden, nicht aber Amulete zu machen und ſataniſches Geplapper zu plappern, oder Salz und Kohlen, rothen Faden, Eiſen und Waſſer zu nehmen und zauberiſche Halsſchnüre zu verfertigen, oder Jemanden Amulete anzuhängen, oder aus Beinen von Fiſchen und kriechenden Thieren Talisman-Päckchen zu machen und an die Hand, oder an das Aug, oder an den Hals zu binden“ [1]).

---

1) Unter dem ſataniſchen Geplapper (satanajagan barbantschs) ſind hier offenbar die häufig ſinnloſen Worte und Formeln gemeint, durch deren bloßes Ausſprechen man körperliche Uebel heben und Gefahren abwenden zu können glaubte. Dieſer Glaube findet ſich, wie der an die Amulete, im Alterthum nicht bloß beim Volke, ſondern häufig auch bei den höhern Ständen. So ſagt z. B. Plinius: Attalus affirmat, scorpione viso, si quis dicat DUO, cohiberi, nec vibrare ictus (H. N. XXVIII. 5.). Und bald darauf bemerkt er: Carmina quaedam exstant contra grandines, contraque morborum genera, contraque ambusta, quaedam etiam experta; sed prodendo obstat ingens verecundia in tanta animorum verietate. So ſprach Varro, um das Hüftweh zu heilen, bloß die Worte: sista, pista, kista, Xista; und Cato zur Hebung der Zahnſchmerzen: Anasaga, anasaga, anasaga (cf. A. van Dale, de origine et progressu idololatriae etc. Amstelod. 1696. p. 512). Auch Marcellus Empiricus behauptet, durch bloßes Ausſprechen der Silben: sicucuma, cucuma, ucuma, cuma, uma, ma, a alles Blutfließen hemmen zu können (van Dale, l. c. p. 513). Aehnliches kommt ſchon im Talmud vor; im Tractat Pesachim heißt es, man ſolle in den Mittwoch- und Sabath-Nächten kein Waſſer trinken, um nicht von den Dämonen geplagt zu werden; für den Fall aber, daß man ſich durch großen Durſt dazu genöthigt ſehe, ſolle man vor dem Trinken zur Verhütung dämoniſcher Einflüſſe, über das Waſſer ausſprechen entweder: „Meine Mutter hat zu mir geſagt: Hüte dich vor dem שברירי, בריבי, ריבי, רי (Schabriri, briri, riri, ri), mich dürſtet nach Waſſer in weißen Bechern“; oder: „לול שפן אנגרון אגרדפון (Lul schaphan anigron agardephon (nach Jarchi Zauberwörter)), zwiſchen Sternen ſitze ich, zwiſchen Mageren und Fetten gehe ich“; oder auch die ſieben Stimmen, welche David geſprochen Pſ. 29, 3 ff. (fol. 112. a). Auch die Zigeuner wollen durch gewiſſe

Es ist hier augenfällig der richtige Gesichtspunkt festgehalten. Die Heilmittel körperlicher Leiden und Gebrechen sind entweder natürliche oder nicht-natürliche, und letztere können nur entweder Gnadenwirkungen sein, die aus dem guten Reiche kommen, oder aber Einflüsse, die dem finsteren Reiche entstammen. Wer nun in was immer für Krank-

---

Sprüche das Blut stillen und sich fest machen können (Görres, christliche Mystik. Bd. IV. Abth. II. S. 77). Selbst die ars notoria, paulina et angelica gehören in gewissem Betrachte hieher, sofern es nämlich darauf ankommt, sich durch gewisse Gebete und Uebungen an bestimmten Tagen schnell und ohne alle Mühe eine ungemeine höhere Einsicht und Weisheit zu verschaffen (cf. Del-Rio, disquisitiones magicae L. III. P. II. quaest. IV. sect. II. — Brognoli Alexicacon I. 218). Daß sodann die hier erwähnten Gegenstände von jeher auf verschiedene Weise zu Zaubereien gebraucht wurden, ist bekannt. Das Salz zwar wird weniger genannt, bei den Gelagen auf den Hexensabbathen pflegt es zu fehlen (Del-Rio, l. c. L. II. q. XII.), doch wird es mitunter auch als magisches Mittel zur Verhütung oder Abwehr dämonischer Einflüsse erwähnt (Del-Rio, l. IV. c. 2. sect. 1. q. 1.). Rothe Schnüre und Bänder pflegte man vor Zeiten besonders in Schlesien und Mähren an die Zäume und Sättel der Pferde zu binden, um sich gegen Zaubereien zu schützen (Brognoli Alexicacon II. 62). Eiserne Ringe trugen die Trallianer als Schutzmittel gegen Kolik (Brogn. l. c. p. 83), und der Magneteisenstein wird von den Zigeunern als ein vielartig wirkendes Zaubermittel gebraucht (Görres a. a. O.). Von zauberischer Verwendung des Wassers kennt auch Del-Rio Beispiele (L. III. P. I. q. 3. sect. 5.), und daß Hydroscopie und Hydromantie getrieben wurde, ist bekannt. Gebeine und Knochen wurden häufig zu zauberischen Zwecken und Amuleten gebraucht. Schon Augustin kennt Fingerringe aus Straußknochen als Zaubermittel (de struthionum ossibus ansulae in digitis. De doctrina christiana II. 21.), und Del-Rio beschreibt ein Zauberpäckchen von angeblich schreckficher Wirkung, in welchem sich auch ossa serpentum et aliorum animalium befanden (l. c.), und Brognoli sagt: Huc spectat, quod fertur de alicorno, quem gestantes apud se, antiqui dicebant, vel bibentes in scifis ex illo cornu factis eo die praeservari a quacunque specie aegritudinis, eique non posse nocere ignem, ferrum, venenum, nec aliquod adversum (Alexicacon. II. 82).

heitsfällen von natürlichen Heilmitteln nichts hofft und keinen Gebrauch machen mag, sofort aber nicht im guten Reiche Hülfe sucht, sondern an das dämonische Gebiet sich wendet, setzt ebendamit sein Vertrauen nicht auf Gott, sondern auf die dämonischen Mächte der Finsterniß, und bethätigt in demselben Grade, als er dieses thut, einen apostatischen Charakter. Ob er die gesuchte Hülfe auf diesem abwärts gehenden Wege auch finde oder nicht, ist für den moralischen Werth seiner Handlung gleichgültig. Uebrigens läßt sich der Patriarch auf eine Erörterung über die Wirksamkeit dämonischer Mächte innerhalb des ihnen bei normalem Zustand verschlossenen Gebietes der menschlichen Verhältnisse und Zustände nicht weiter ein, und macht nur darauf aufmerksam, daß der im satanischen Gebiet unter Beiziehung der Zauberer Hülfesuchende regelmäßig nur Trug und Täuschung ärnte. Er sagt weiter:

„Es ist daher wirklich beklagenswerth und traurig, daß du Gott, den Schöpfer und Retter, und das beschirmende Kreuz verlassen, und den unsinnigen von bösen Geistern verdorbenen Zauberern dich anvertraut hast. Nun schaue aber auch was der Schwarzkünstler thut. Sieh, er tritt in die Mitte eines begrenzten Platzes zum Amulete machen, und beim Amulete machen nahen sich ihm die Teufel, und er reißt das Maul auf und beschwört und speit aus nach der Linken und Rechten, entehrt das Kreuz und beleidigt Christus und bedenkt es nicht. Wenn er aber erst die Amulete selbst zeigte, so würden es nur lächerliche und possenhafte Dinge und Kinderspiele sein, und ich könnte wirklich den thörichten Sinn solcher Zauberer vor Jedermann lächerlich machen, wenn es sich ziemte, hier die Amulete nach ihren einzelnen Theilen, einen nach

dem andern, zu beſchreiben [1]). Denn alle Amulete und

1) Dieſe Bemerkung gilt im vollſten Sinne von Allem, was man aus dem Alterthum von Amuleten kennt, wie namentlich z. B. von den vorhin erwähnten *Ἐφέσια γράμματα* und *Δελφικὰ παραγγέλματα*; dann von dem alten *αβρασαδαβρα* welches auf folgende Weiſe geſchrieben

ΑΒΡΑΣΑΔΑΒΡΑ
ΑΒΡΑΣΑΔΑΒΡ
ΑΒΡΑΣΑΔΑΒ
ΑΒΡΑΣΑΔΑ
ΑΒΡΑΣΑΔ
ΑΒΡΑΣΑ
ΑΒΡΑΣ
ΑΒΡΑ
ΑΒΡ
ΑΒ
Α

als Mittel gegen das anderhalbtägige Fieber galt; ebenſo von dem *αβρασαξ* oder *αβραξας*, das auch als Amulet getragen wurde (Vergl. Harduin zu Plin. H. N. XXVIII. 4., der übrigens die Bedeutung beider Zeichen ſchwerlich richtig erklärt); ebenſo von einem Amulet, deſſen Plinius gedenkt mit den Worten: M. Servilius Nonianus, princeps civitatis, non pridem in metu lippitudinis, priusquam ipse eam nominaret aliusve ei praediceret, duabus literis graecis *P* et *A* chartam inscriptam, circumligatam lino, subnectebat collo (l. c.). — In gleicher Weiſe iſt zu urtheilen z. B. über die Verſe:

Ananisapta ferit, mortem qui laedere quaerit;
Est mala mors capta, cum dicitur ananisapta;
Ananisapta Dei o miserere mei,

welche, auf eine gewiſſe Weiſe geſchrieben und am Halſe getragen, gegen Peſt und peſtartige Krankheiten ſchützen ſollen; oder über die Verſe:

Caspar fert myrrham, thus Mechior, Balthasar aurum;
Haec tria qui secum portabit nomina regum,
Solvitur a morbo, Christi pietate, caduco,

die als Amulet gegen die Epilepſie gebraucht wurden (cf. van Dale, de origine et progressu idololatriae etc. Amstelod. 1696. p. 510. 512.); ebenſo über die ſogenannten figurae astronomicae, die aus Gold, Silber und geringeren Metallen, auch aus Wachs und andern Stoffen, mit

Bündel der Zauberer, Beſchwörer und Wahrſager ſind falſch und beklagenswerth, und Anlaß zur Hölle und zum ewigen Feuer; und wer ihnen naht, wird zum Feuer der Hölle verdammt, und erhält ſeinen Antheil mit den Gottloſen. Denn ſolche verſchmähen die Gabe der Heilung, wonach es ſich ziemte, mittelſt der Heilkunde durch Brennen, Schneiden und Anwendung ſchmerzlicher Mittel zu heilen. Ja noch mehr, ſie verſchmähen auch die Gaben der Gnade. Denn der Apoſtel ſagt: Wenn einer aus euch krank wird, rufe er die Aelteſten der Kirche, ſie ſollen über ihn beten, und ihn ſalben mit Oel im Namen des Herrn, und das Gebet wird dem Leidenden helfen [1]); und wenn Jemanden ein böſer Geiſt plagt, ſo hat er befohlen, denſelben durch Faſten und Gebet auszutreiben mit Hülfe des allbeſiegenden Kreuzeszeichens; wer aber das erlöſende Kreuz verachtet, und die Gnade Chriſti verſchmäht, und die Zauberer um Amulete und Talismane angeht, und ſich Amulete und Bannſchriften anhängt, von ſolchen ſagt Chriſtus: „Gehet ihr Verfluchten, in's ewige Feuer, ich kenne euch nicht“; weil ſie das thaten, was er verboten hatte.“

Hier könnte es zweifelhaft ſein, ob der Patriarch den Zaubermitteln eine wirkliche Kraft zuerkenne, oder abſpreche. Er ſcheint Letzteres zu thun, indem er die Zauberformeln

gewiſſen Sternbildern, unter gewiſſen Conſtellationen verfertigt, als Amulete gegen verſchiedene Krankheiten getragen würden (Brognoli Alexicacon. II. 84.); oder über die camisia inferni und andere Mittel ſich unverwundbar und unverletzbar zu machen, wie etwa das Tragen der Worte: Pion per † donna † etc., oder: Crux Christi etc. Crux Christi venit etc., und vieles Andere von ähnlicher Art (Brognoli Alexicacon. I. 42. II. 47. 82.).

1) Jak. 5, 14. f.

und Zaubermittel für Trug und Täuschung erklärt, er scheint aber auch Ersteres zu thun, indem er den Schwarzkünstler seine Arbeit sogleich unter Umgebung und Assistenz von Dämonen vornehmen läßt, und gleich nachher die Amulete und Bannschriften als Verordnungen der Teufel erklärt. Indessen kommt man durch den Verlauf seiner Rede doch unwillkührlich auf die Meinung, daß wohl Letzteres seine wirkliche Ansicht sein müsse, wenn er gleich auch zu Ersterem sich hinneigt oder hinzuneigen scheint. Indessen läßt er den activen Wechselverkehr zwischen dem Betreiber der Zauberei sammt seinen Anhängern und dem dämonischen Geisterreiche vielleicht absichtlich außer Acht, oder sagt wenigstens so wenig als möglich davon. Die Zauberformeln und Zaubermittel behandelt er als thörichtes nichtiges Werk des Betruges, welches an und für sich die vom Zauberer versprochene und von seinem etwaigen Clienten gehoffte Wirkung nicht äußern könne. Ob er ihnen aber nicht vielleicht dennoch eine Wirksamkeit zuerkenne und sie als die äußern Anknüpfungs- und Vermittlungspunkte betrachte, an denen sich die dämonischen Einflüsse des finsteren Reiches in die leiblich-geistige Menschennatur hinüberziehen können, wenn der Mensch durch seine Abkehr von Gott und sein widergöttliches und widerchristliches Vertrauen auf jene Thorheiten dem finsteren Reiche den Zugang zu sich geöffnet hat, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Zunächst beseitigt er nur einen gewöhnlichen Vorwand, womit die auf Zaubermittel Vertrauenden sich zu rechtfertigen pflegen, indem er sagt:

„Wenn du aber nun sagst, auch jene seien Christen, und machen im Namen Christi Amulete, ja selbst die Diener der Kirche und Mönche schreiben Bannschriften, so merke

auf den Evangeliſten: „Viele Propheten, ſagt er, werden an jenem Tag ſagen: Herr, in deinem Namen haben wir geweiſſagt und in deinem Namen Teufel ausgetrieben und große Wunder verrichtet, laß auch uns hinein; und der Herr wird ſagen: Ich kenne euch nicht“ [1]; weil ſie das thaten was er verboten hatte. Aber was rede ich von den Propheten. Selbſt der Jünger Judas, welcher mehr als die Propheten Zeichen und Heilungen verrichtete, wurde nicht den Apoſteln beigezählt, ſondern kam hinab in die Hölle. Und was rede ich von dem Jünger, da ſelbſt der Engel nicht bewahrte den Platz, auf den er geſtellt war, ſondern vom Fluch getroffen hinabſtürzte und Satan wurde und den verabſcheuten Namen erbte. Was nun aber deine Ausflüchte betrifft, daß auch jene Chriſten ſeien und Diener der Kirche, und im Namen Chriſti die Bannbeſchwörungen ſchreiben, ſo beachte doch, o Unbeſonnener, welches die Beſchwörungen der Teufel ſeien; ſind es nicht Faſten und Gebete, und Glauben und das ſiegreiche Zeichen des Kreuzes, vor welchem alle teufliſche Naturen zittern.“

„Ueberdieß widerſtreitet die Bannſchrift ebenſo den Gnaden und Geboten Gottes, wie die falſchen Propheten, welche die Gemeinde von den wahren Propheten abwendig machen, das Wort der Wahrheit aufhalten und dem Irrthum Beſtand geben. Wenn nun aber er die Propheten, die Falſches lehren, an jenem Tage nicht hören wird, und den Jünger Judas entfernte aus der Reihe der Apoſtel, und der gefallenen Engel nicht ſchonte, ſondern ſie an Ketten der Finſterniß in den Tartarus warf, und nicht bis zum Tage des Gerichtes mit ihnen wartete, zum Vorbild

1) Matth. 7, 22 f.

für die jetzigen Uebertreter; so läßt sich doch wohl einsehen, daß er derjenigen auch nicht schonen wird, welche nicht mit Glauben, sondern blos dem Namen nach sich Gott weihen, und vom Hause Gottes sich nähren, und wegen Gott Ehre empfangen, und als Häupter der Kirche gelten, und die Gesetze Gottes vorlesen, und Lehrer der Unwissenden und Leiter der Irrenden genannt werden, aber selbst den Irrthum hegen, und ablassen von den Gnaden Gottes und vom Gebete und vom Oel der Salbung, welches die Gebote für den Kranken vorschreiben, und vom Fasten und Beten des Leidenden selbst, und dagegen zu Amuleten und Bannschriften sich verirren."

Den Vorwand, daß auch die Verfertiger der Amulete und sonstiger zauberischer Heilmittel Christen seien, und ihre Verrichtungen nur im Namen Christi vornehmen, kennt und beseitigt auch schon Chrysostomus damit, sie seien gerade deßwegen um so verwerflicher, weil sie den Namen Gottes zur Entehrung Gottes gebrauchen und sich Christen nennen, während sie die Werke der Heiden vollbringen (de mulier. ornat.). Daher beobachten auch die Kirchengesetze schon in der alten Zeit gegen solche Personen große Strenge, und verhängen über sie theils vieljährige Kirchenbuße, theils Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft (Caus. 26. quaest. 5. can. 2—11). Daß namentlich auch Cleriker mit solchen Dingen sich abgaben, sieht man am besten aus dem 26sten Canon der Laodicener Synode, wo es heißt: *ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς μάγους ἢ ἐπαοιδοὺς εἶναι ἢ μαθηματικοὺς ἢ ἀστρολόγους ἢ ποιεῖν τὰ λεγόμενα φυλακτήρια, ἅστινά ἐστι δεσμωτήρια τῶν ψυχῶν αὐτῶν· τοὺς δὲ φορεῖντας ῥίπτεσθαι ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκελεύσαμεν.* Solche Kleriker wurden entweder aus der kirchlichen Gemeinschaft

ausgeſchloſſen (cf. Caus. 26. q. 5. c. 6. 9.), oder wenigſtens ihrer Würde beraubt und zu lebenslänglicher Buße in einem Kloſter verurtheilt (l. c. can. 5). Der Patriarch fährt fort:

„Aber auch ſogar die Vorſteher, wenn ein plötzlicher Unfall eintritt, bringen Zauberer in die Häuſer, um Amulete zu machen; und nicht blos auswärtiger Zauberer bedienen ſie ſich, ſondern ſie lernen auch ſelbſt Amulete und Bannſchriften und nichtige Zauberformeln ſchreiben und hängen ſie an die Hälſe der Leidenden, und bringen den Namen, der in den Geboten nicht gehört wird, in ihr Geſchreibſel und ſetzen neben denſelben den Namen Chriſti, damit das Geſchreibſel für ein göttliches gehalten werde. So weit treibt ſie der Satan in ihrer Frechheit, daß ſie den heiligen Namen Gottes auf die zauberiſchen Bannzettel ſchreiben und in die Amulete bringen; denn das iſt nicht zur Ehre Gottes, ſondern zu ſeiner Entehrung, und ſie verfallen um ſo ſchwererer Verdammung, als ſie Gott zugleich mit den Teufeln in die Amulete und Bannzettel bringen, und nicht achten auf die unſichtbaren Pfeile Satans. Denn die Amulete und Bannſchriften ſind Verordnungen der Teufel und nicht Gottes, und deßwegen läßt Satan nicht wahrnehmen ſeine böſen Pfeile, indem er auch den heiligen Namen Gottes in ſeine Verordnungen ſetzen läßt, der Böſe, damit wegen des göttlichen Namens Niemand ſeine finſteren Plane bemerken könne. Denn mit bethörtem Sinne laſſen ſie ſich dem Namen nach Chriſten nennen, durch ihre thörichten Werke aber fallen ſie tief ab von ihrer Weisheit. Aber iſt es denn möglich, daß, wer die Teufel verehrt, über die Augen und auf den Mund die Teufel küſſe? Nein; aber die Anordnungen der Teufel vollziehen, iſt vollkommene Teufelverehrung.“

„Wenn sie nun zu Zeichendeuterei und zu magischen Besprechungen und Wahrsagereien, zu Incantationen und Kornbefragungen, zur Vogelwahrsagerei und zum Schwerterloos, zur Würfelbefragung, zum Staubwerfen, zur Zauberkunst, zum Errathen des Verschlossenen, zur Anfertigung von Bannschriften, zu Sterndeutereien, zu Teufelsbefragungen, zur Auswahl von Tagen, zu Lichtbeobachtungen, zu Haufenbeobachtungen [1]), zum Steinewerfen, zu Gerstenbefragungen, zu Amuleten, zum Schicksal, zur Vorherbestimmung, zu Schutzschriften und zu was immer für magischen Formeln der Heilungen, Bezauberungen und Beschwörungen sich wenden, zu denen sie die Teufel rufen, zum Salz, zum Eisen, zum Wasser, zu allerlei Farben, zum Oel, zur Gerste, zu Gebeinen, zum Wachs, zum Haupthaar und zu allen Unreinheiten, womit sie verunreinigen und verderben die Seelen derer, die ihnen folgen; sollte dann all dieses nicht Trauer und Thränen und großen Unwillen verdienen, daß sie, nachdem Er seinen Sohn gesendet, mit derartigen Dingen sich abzugeben im Stande sind. Und nun, wer zu Solchem sich herabwürdigt, sollte sich der noch einen Christen nennen dürfen, da er sich von Christus entfernt und dem Willen der Teufel sich unterworfen hat und in der Knechtschaft Satans steht und seine Befehle unabläßig vollbringt durch Zaubereien, Amulete und Bannschriften, welche schreiben die Kinder des Fluches und dabei als Diener gelten am heiligen Altare Gottes?“

Der Ausdruck „Vorsteher“ (aratschnortk) kann hier, nachdem von Christen überhaupt und dann von Clerikern die Rede war, wohl nur von bürgerlicher Obrigkeit gemeint

1) Hier hat der armenische Text ein Wort, das die Lexica nicht zu kennen scheinen.

ſein, und man ſieht hieraus, ſowie auch aus der langen Reihe von Zaubermitteln, die der Patriarch aufzählt, daß das Zauberweſen und der Glaube an daſſelbe alle Stände durchdrungen haben muß. Das hier gerügte Verfahren iſt ein althergebrachter und gewöhnlicher Kunſtgriff der Zauberer und Beſchwörer, daß ſie nämlich in ihre Formeln auch Bibelſtellen und beſonders die Namen Gottes und Chriſti und der Heiligen aufnehmen, theils um ſie eben dadurch zu entehren, theils um ſich in den Augen der Menſchen den Schein zu geben, als vermöchten ſie durch eine beſondere geheimnißvolle Verbindung mit Gott und ſeinen Heiligen Wunderdinge zu verrichten. Die verſchiedenen Zaubermittel, die hier freilich mehr nur angedeutet als beſchrieben werden, ſind wiederum ſolche, wie ſie überhaupt im Zauberweſen des Alterthums vorkommen und von dort ſich traditionell fortgepflanzt haben. Einige ſind hier theils mit ſynonymen, theils mit allgemeinen und ſpeciellen Ausdrücken doppelt bezeichnet und zum Theil oben (S. 87 f. 90—93) ſchon berührt worden. Zu den Zeichendeutereien gehört unter vielem Andern namentlich die Metopoſcopie und Chiromantie, über die bekanntlich in älterer und neuerer Zeit gar viel geredet und geſchrieben worden iſt, beſonders iſt dießfalls die La-Bahi-Kunſt der Zigeuner berühmt oder berüchtigt (vergl. Görres, die chriſtliche Myſtik. Bd. IV. Abthl. II. S. 78). Magiſche Beſprechungen und Incantationen ſind ebenfalls ſchon eine alte Sache. Schon dem Odyſſeus, als er durch ein Wildſchwein verwundet worden, ſtillten die Söhne des Autolykus auf dieſe Weiſe das Blut (— *ἐπαοιδῇ δ' αἷμα κελαινὸν ἔσχεθον.* Odyss. XIX. 455 ff.). Auch der Talmud kennt derartige Heilung der Wunden, verwirft ſie aber, ſowie auch die Beſprechung oder Bannung

gefährlicher Thiere, wie Schlangen und Scorpionen (cf. A. van Dale, de origine et progressu idololatriae etc. Amstelod. 1696. p. 490). Im Malleus maleficarum werden dergleichen Dinge als häufig und verwerflich behandelt, jedoch unter gewiſſen Bedingungen auch geſtattet (P. II. quaest. I. c. 16), ſo wie auch Felix Malleolus die Heilung kranker Pferde durch das Murmeln gewiſſer Worte in ihre Ohren für erlaubt erklärt, wenn ſolche Worte nicht gegen einen Glaubensartikel oder die guten Sitten verſtoßen (Tract. I. de exorcismis). Die Korn- und Gerſtenbefragungen ſind nur beſondere Arten von Wahrſagerei, ohne Zweifel iſt dabei an die Critomantici gedacht, welche ex tritico et hordeo ea, quae ab aliis ignorantur, enuntiant (Brognoli Alexicacon, hoc est malorum expulsivum etc. T. I. p. 212). Andere Arten davon ſind die Würfelbefragungen, das Staub- und Steinewerfen, die Lichtbeobachtungen und Sterndeutereien, die ſämmtlich zugleich, ſofern es ſich dabei wirklich um Zauberei handelt, Teufelsbefragungen ſind, und daher ſchon durch kirchliche Canones verboten werden (Caus. 26. quaest. 5.). Uebrigens mag bei den „Teufelsbefragungen“ noch insbeſondere an die Ringe, Schalen und Gefäße gedacht ſein, in denen die Zauberer den Dämon gefangen halten und zum Antworten auf jede Frage nöthigen zu können vorgaben (Brognoli Alexicacon. II. 85.). Auch die ars sortilega wird im Caput Episcopi als eine Erfindung des Teufels bezeichnet und gleich den Augurien und Sterndeutereien ſtreng unterſagt (Caus. 26. q. 5. c. 1 sqq.). Die Auswahl von Tagen und Unterſcheidung von glücklichen und unglücklichen Tagen wird ſchon vom Apoſtel getadelt (Gal. 4, 10), und ſpäter ebenfalls durch kirchliche Canones verboten (Caus. 26. quaest. 7. c. 13 — 17).

Beim Waſſer iſt hier ohne Zweifel an die Hydromantik gedacht, die auf verſchiedene Weiſe geübt wurde, namentlich auch ſo, daß man Oel oder Wachs in's Waſſer träufeln ließ und aus den Geſtalten, die man dabei beobachtete, die Zukunft deutete (Brognoli Alexicacon I. 212). Unter dem Schwerterloos wird man ſich wohl Dinge zu denken haben, wie wenn z. B. eine Braut unter zwei entblößten Schwertern, die unter Ausſprechung gewiſſer Worte in der Form eines Andreaskreuzes übereinander gelegt werden, in das Haus gehen mußte, um ſich eine glückliche Zukunft zu ſichern (Brognoli Alexic. II. 61). In Betreff der Haupthaare ſagt Plinius: Capillum vero contrectare, contra defluvia ac doloris capitis XVII. Luna atque XXIX. Pagana lege in plerisque Italiae praediis cavetur, ne per itinera ambulantes torqueant fusos aut omnino detectos ferant, quoniam adversetur id omnium spei, praecipueque frugum (H. N. XXVIII. 5). — Der Patriarch deckt ſofort den Widerſpruch im Benehmen des Zauberers und ſeiner Clienten auf, ſofern ſie noch als Chriſten gelten wollen, indem er fortfährt:

„O die Unverſtändigen und Thörichten! Hörſt du nicht, was Gott zum Sünder ſagt: „Warum redeſt du von meiner Gerechtigkeit und nimmſt meinen Bund in deinen Mund?“ [1]) und wiederum: „Wenn ich Sünden ſehe in meinem Herzen kann mich dann der Herr erhören?“ [2]) und wiederum: „Entfernet euch von mir alle, die ihr Ungerechtigkeit übet“ [3]). So beweist dir der Prophet die Eitelkeit deines Gebetes, und du beachteſt es nicht. Wenn du ſagſt: „Entfernet euch von mir alle, die ihr Ungerechtigkeit übet“, befiehlſt du da nicht dir ſelbſt, dich zu entfernen?

1) Pſalm 50 (Vulg. 49), 16.
2) Pſ. 66 (Vulg. 65), 18.
3) Pſ. 6, 9.

Wenn du, befleckt und ungerecht, in deinem Gebete ſagſt: „Zum Sünder ſpricht Gott: Warum redeſt du von meiner Gerechtigkeit“, ſagſt du da nicht zu dir ſelbſt: Warum erfrechſt du dich, zu öffnen deinen befleckten Mund und zu reden von der Gerechtigkeit Gottes? redeſt du da nicht wider dich ſelbſt und beachteſt es nicht? Und wenn du hörſt aus deinem eigenen Munde: „Wenn ich Sünden ſehe in meinem Innern, kann mich dann der Herr erhören?“ ſiehe ſo mußt du wiſſen, daß du Sünden haſt in deinem Herzen; der Herr erhört dich alſo nicht, denn du ſagſt jenes mit eigenem Munde immerfort. Beachteſt du aber nicht die Reden deines eigenen Mundes, wie ſollteſt du die Nachſtellungen Satans wahrzunehmen vermögen? Er verwundet dich tödtlich und du merkſt es nicht, der du die Schriften lieſeſt und das Geſchriebene nicht verſtehſt“.

„Was befehlen uns die Gebote Gottes? befiehlt er nicht etwa für all unſere Arbeiten das Kreuz als Beſchützer und Leiter? für die Kranken Gebete und Salbung mit Oel, und für die vom Satan Geplagten Faſten und Gebete? Wer aber dieſes verſchmäht und mit Bannſchriften und Zaubereien ſich abgibt und Zauberweiber ins Haus kommen läßt, iſt außerhalb der Gebote und des Chriſtenthums, und unter dem Fluche der Apoſtel; denn von ihnen wurde ſolches nicht verkündet, ſondern den Fluch legt er darauf und ſagt: „Wenn Jemand Anderes lehren ſollte als dieſes, ſo ſei er verflucht“ [1]), und wiederum: „Nicht mehr als was geſchrieben iſt, verſtehen“ [2]), und wiederum: „Verflucht jeder Menſch, der nicht beharrt bei dem was geſchrieben iſt in der Schrift“ [3]). Und Chriſtus ſagt: „Wenn Einer auf-

1) Gal. 1, 9.
2) 1 Cor. 4, 6.
3) Gal. 3, 10.

heben wird eines von den Geboten, der wird klein genannt werden“ [1]). Du aber, ſiehe, hebſt auf die Gnaden Gottes und die Kraft des heiligen Kreuzes und die Faſten und Gebete, welche die Gebote vorſchreiben, und geſtatteſt Eingang den Amuletſchriften und Zauberwerken, was nicht in den Geboten Gottes iſt, ſondern verborgene Pfeile Satans mittelſt der Zauberer, welcher wie eine weite Finſterniß die ganze Welt umfängt, ohne daß ſie es merkt.“

„Aber du ſagſt auch noch: Was die Zauberer thun und ſagen, geſchieht ſo. Allein wenn es auch zuweilen zutrifft, laß dich nicht täuſchen, o Menſch! Nicht durch den Zauberer iſt es geſchehen, ſondern wenn du auch nicht zum Zauberer gegangen wäreſt, wäre dir zur ſelben Zeit daſſelbe begegnet, aber du gibſt die Erbarmung Gottes für die Macht des Zauberers aus. Aber durch die Hand der Zauberer geſchieht es ſehr oft nicht; und zuweilen geſchieht es, aber nicht durch die Macht des Zauberers, ſondern wie Blinde durch Taſten etwas vor die Füße Gefallenes finden (ſiehe, durch Taſten finden ſie es, nicht daß ſie es vorher mit Augen geſehen hätten), auf dieſelbe Weiſe kannſt du es ſehen bei den Zauberern. Aber die thörichten Menſchen achten nicht auf das Nichteingetroffene, ſondern wenn ſie Eines eintreffen ſehen, ſo heben ſie dieſes hervor und bringen es in die Ohren Aller. Aber der Zauberer und Schwarzkünſtler haben keine Kraft; und wenn du unvermuthet geſchehen ſiehſt, was ſie geſagt haben, ſo iſt es nicht durch den Zauberer und Schwarzkünſtler geſchehen, ſondern weil du derartig (ainpes) glaubteſt, ließ Gott derartiges geſchehen, wegen deines derartigen Glaubens, da-

1) Matth. 5, 19.

mit du großer Verdammung verfalleſt, weil du ſtatt zu Gott zu den Zauberern lieſeſt. Denn als du das Gebot verließeſt, und auf Zauberer und Schwarzkünſtler vertrauteſt, giengeſt du eigenwillig in die Knechtſchaft Satans, und er iſt Herr deines Willens geworden, wie wenn der Sohn eines Königs eigenwillig den König verläßt und auf das Gebirg zu einem Räuberhauptmann geht und ſich in deſſen Knechtſchaft begibt, dieſer Räuberhauptmann für ihn Herr und Gebieter wird über Leben und Tod."

Aehnlich erklärt ſich auch der hl. Auguſtin über den manchmaligen Erfolg der Zaubermittel und das Eintreffen der Wahrſagungen. Gott laſſe es zu, ſagt er, ut occulto quodam judicio divino cupidi malarum rerum homines tradantur illudendi et dicipiendi pro meritis voluntatum suarum, illudentibus eos atque decipientibus praevaricatoribus angelis, quibus ista mundi pars infima secundum pulcherrimum ordinem rerum divinae providentiae lege subjecta est. Quibus illusionibus et deceptionibus evenit, ut istis superstitiosis et perniciosis divinationum generibus multa praeterita et futura dicantur, nec aliter accidant, quam dicuntur, multaque observantibus secundum observationes suas eveniant, quibus implicati curiosiores fiant et sese magis magisque inserant multiplicibus laqueis perniciosissimi erroris (cf. Caus. 26. quaest. 2. c. 6.). Darauf fügt er bei: Omnes igitur artes hujusmodi vel nugatoriae vel noxiae superstitionis ex quadam pestifera societate hominum et daemonum, quasi pacta quaedam infidelis et dolosae amicitiae constituta, penitus sunt repudianda et fugienda Christiano; non quod idolum sit aliquid, ait Apostolus, sed quia quae immolant, daemoniis immolant et non Deo; nolo autem vos socios daemoniorum fieri. Quod

autem de idolis, et de immolationibus, quae honori eorum exhibentur, dixit Apostolus, hoc de omnibus imaginariis signis sentiendum est, quae vel ad cultum idolorum, vel creaturam ejusque partes tanquam Deum colendas trahunt, vel ad remediorum aliarumque observationum curam pertinent; quae non sunt divinitus ad dilectionem Dei et proximi tamquam publice constituta, sed per privatas appetitiones rerum temporalium corda dissipant miserorum (de doctrina christ. Lib. II. c. 24). Der Patriarch ermahnt ſofort, den Ausſprüchen der Wahrſager und Zauberer nicht zu glauben, und nach denſelben ſich nicht zu richten, indem er ſagt:

„Nun iſt ein großer Theil des Landes durch Schwarzkünſtler und Zauberer in die Knechtſchaft Satans gerathen, und Niemand nimmt zu Herzen unſere arge Gottloſigkeit, daß ſie Gott den Schöpfer verlaſſen und nach Zauberern und Schwarzkünſtlern und Beſchwörern und Amuleten und Zaubereien laufen, und den Schöpfer unabläſſig zum Zorne reizen. Und bei alle dem nun, was ziemte ſich anders zu thun, als zu klagen und zu weinen, daß nur ein kleiner Theil des Landes kaum ſich retten ließ, daß ihr Gott die Ehre nahmet, die ihm gebührte, und einem ſterblichen Menſchen die Kenntniß beilegtet; jene Kenntniß, welche den Alten ſich offenbarte, wie z. B. dem Saul bei der Anzeigung des verlorenen Eſels, weil ſie noch Kinder waren und die Vollkommenheit der Erkenntniß noch nicht hatten. Bei uns aber ſind mit Vollkommenheit die wahren Erkenntniſſe der Seelen. Denn Chriſtus ſelbſt kam und verkündigte ſie, löste die Feſſeln der Geſetze, führte die Gnade ein, entkräftete den Tod und verſprach die Auferſtehung und das Reich und das ewige Leben. Dieſes iſt vollendete

Erkenntniß und nicht das Finden eines verlorenen Esels: Die Unwissenheit hob er auf und jenes führte er ein, dieses aber will er nicht wegen uns, weil wir das Leibliche suchen; denn wir sollen nach dem Geistigen trachten und das Leibliche ihm überlassen. Darum hat er uns verborgen jene Erkenntniß."

„Nun glaubet es nicht, wenn Jemand voll Geiz, durch Gottes und der Heiligen Macht etwas zu wissen euch überreden will. Solches ist uns verwehrt, es wäre auch dieses nicht größer als die Gnaden, die er uns gegeben. Aber wenn Jemand mit Glauben an Gott sich wendet, und mit Gebet auf die Reliquien der Martyrer vertraut, so erhält er Heilung vom Leiden, Entfernung des Uebels und Austreibung der Teufel und Vergebung der Sünden. — Aber die Anmuthungen jenes zu glauben, kommen von den arglistigen Teufeln, damit sie die Arbeit der Menschen vergeblich und sie selbst lächerlich machen."

„Jedoch von etwas Bevorstehendem haben die Teufe keine Kenntniß, denn Einer allein ist herzenskundig, der Schöpfer von Allem. Aber die Teufel und Zauberer sind Geschöpfe und nicht Schöpfer, und Leben und Tod, und Gesundheit und Krankheit und Heilung, und Größe und Niedrigkeit seinen Geschöpfen zu geben, kommt allein dem Schöpfer zu und nicht den Teufeln und Zauberern, die auch selbst Gott zum Herrn und Schöpfer haben. Wie sollten sie nun über andere Geschöpfe gebieten können, deren Schöpfer sie nicht sind? Denn die Geschöpfe sind allein dem Schöpfer unterworfen, der sie zerstören und wieder herstellen kann, und nicht den Teufeln und Zauberern, die nicht einmal über sich selbst Gewalt haben."

Der Patriarch hebt nun noch die eine und andere

Einzelnheit aus dem Wahrſager- und Zauberweſen hervor, namentlich die Tagwählerei und aſtrologiſchen Beobachtungen und zeigt, wie nutzlos und thöricht es ſei, ſich damit abzugeben, warnt dann noch überhaupt, zum Theil Früheres wiederholend, vor aller Hinneigung zur Zauberei und aller Gemeinſchaft mit dem Böſen, und endlich insbeſondere noch vor dem Irrthume, daß alles mit fataliſtiſcher Nothwendigkeit nach unabänderlichen göttlichen Rathſchlüſſen geſchehe, und ſofort alles menſchliche Handeln nicht ein freies, ſondern ein ſchlechthin nothwendiges ſei. Er ſagt:

„Iſt es nun aber gewiß, daß Gott allein Schöpfer iſt, wozu ſich in die Bande der Zeichendeuterei und Zauberer werfen und mit Tagwählern ſich verſündigen? Und glaubſt du dadurch etwas zerſtören oder erneuern zu können vom Gras, vom Weinſtock, vom Vorrath der Tenne und Kelter, von Saaten und irgend einem Werk, das durch deine Hände geht? Warum verlegſt du dich alſo auf Tagwählerei und Zeichendeuterei? Wohlan, gib mir Antwort. Warum ſind ſchädlich der Sabbath und Mittwoch, weil dieſe nur dem Namen nach Chriſten ſind? Ein Name kann nichts zerſtören und erneuern ohne Licht und Wärme; Licht und Wärme aber kommen von der Sonne, und die Sonne geht nicht am Mittwoch und Sabbath anders auf, als an andern Tagen, ſondern ihr Aufgang iſt immer einer und derſelbe. Wenn nun einerlei Aufgang der Sonne iſt am Mittwoch und Freitag, am Sabbath und Sonntag, warum ſind bei einerlei Aufgang dieſe ſchädlich und jene nicht? Antworte mir, o thörichter Zeichendeuter und Sklave der Zauberei, fern von den Gnaden Gottes. Gehören denn nicht alle Tage dem Herrn? und geſchieht nicht an allen Tagen, was wir Gutes thun, durch unſere Freiheit und den Willen

Gottes, und was wir Böſes thun, durch unſere Bosheit und die Zulaſſung Gottes? und iſt nicht des Guten Vollbringer Gott, des Böſen Urheber aber wir ſelbſt? Der Name nun des Sabbaths und Mittwochs, wie ſollte er etwas erneuern oder vertilgen können? Wahrlich er vermag es nicht; denn ein Name hat nicht Seele und Verſtand, und was nicht Seele und Verſtand hat, wie ſollte das eine Schöpfung vollbringen können? Nur Satan verblendet dich, dieſes zu meinen, damit du Gott die Ehre nehmeſt und dem leeren Namen des Sabbaths und Mittwochs ſie gebeſt, und mit den Götzendienern verdammt werdeſt.“

„Doch ſehen wir ab von deiner Thorheit, welche in deiner Auswahl der Tage ſich zeigt, denn du kannſt keine Antwort geben, ſondern bloß deine verbrecheriſche Verirrung treibt dich, ſolches zu thun; aber wohlan, zeige, warum du dich am Monde verſündigeſt und den Mond zum Zerſtörer und Erneuerer macheſt. Wenn du an der Sonne dich verſündigteſt, könnteſt du mir vielleicht Antwort geben, daß bei der Sonne Erwärmung ſei, und daß ſie auszukochen und voll zu machen, aufzutrocknen und leer zu machen vermöge nach dem Befehle des Schöpfers. Denn es ſind vier Grundſtoffe, welche verſorgen die Geſchöpfe Gottes nach dem Befehle Gottes, Feuer und Waſſer und Erde und Luft; und wenn von dieſen eines zu wenig ſich findet in den Miſchungen, ſo bringt die Erde keine Frucht. Von dieſen Dingen findet ſich aber nichts beim Monde; warum hältſt du alſo den Mond für die Urſache der Zerſtörung und Erneuerung? Der Boden iſt von der Erde, das Feuer von der Sonne, das Waſſer vom Regen, die Luft von den Stürmen. Dieſe ſind es, die verſorgen die

Geſchöpfe nach dem Befehle Gottes. Der Mond aber, was kann er für eine Macht haben zum Zerſtören oder zum Erneuern? Denn er hat weder Wärme, noch Luft, noch Erdboden, noch Waſſer, ſondern iſt bloß für uns zur Erhellung der Nacht geſchaffen und verbirgt und verhüllt ſich, tragend das Zeichen des Lebengebers; er ſelbſt weiß nichts um ſich ſelbſt, ob er ſei oder nicht ſei, denn Athem und Leben iſt nicht in ihm, ſondern er bewegt ſich und geht wie Feuer und Waſſer, und iſt da für uns zur Zierde und zum Dienſte nach dem Befehle des Schöpfers; aber über Gras und Saaten hat er keine Macht, denn er iſt durchaus unbelebt. Wie ſehr mußt du nun der Beſtrafung und der Hölle werth achten denjenigen, welcher das Unbeſeelte für Beſeeltes ausgibt, und die Ehre und Macht dem Schöpfer entzieht und dem Satan und den Tagwählern beilegt und die Geſchöpfe verehrt und nicht den Schöpfer! Wenn du die Macht zu zerſtören in das Zeichen der Tage ſetzeſt und als Herrn und Schöpfer ſie bezeichneſt, ſo biſt du durch deine Werke ein Diener und Anbeter des Mondes und der Zaubertage geworden, und bringſt unausweichlich die Flüche deſſen über dich, der ſagt: „Verflucht ſei, wer Verehrung und Anbetung zollt der Sonne und dem Monde und den Heeren des Himmels“ [1]). Und warum läſſeſt du dich verwunden, o Beklagenswerther, durch den unſichtbaren Pfeil Satans, indem du zu deinen Werken Zaubertage und Zeichendeuterei anwendeſt, von denen du keinen Gewinn erlangſt, ſondern nur Schaden der Seele und Anlaß zur Hölle!“

„Wenn du aber ſagſt: warum ſoll ich nicht glauben

1) Deut. 4, 19. 17, 3.

den Zauberern, wenn wir sehen, daß alles an bestimmten Tagen zerstört wird; so täusche dich nicht, o Mensch, denn es ist nichts unter den Geschöpfen frei von Zerfall und Zerstörung und Wechsel, denn unzerstörbar und unveränderlich ist nur der Schöpfer allein. Aber das Geschöpf, das unter unserer Hand sich befindet, bei ihm ist Unfall, Auflösung, Zerstörung und Zusammensetzung. Die Zerstörung und Zusammensetzung kommt vom Wechselverhältniß der Elemente, und von der Wärme der Sonne, und der Begünstigung der Luft, nicht aber vom Monde, denn im Monde sind die Grundstoffe nicht, auch geschieht es nicht durch Erwärmung und nicht durch Luft, wenn er dem Gras und den Saaten und irgend einem Werke schadet, zu dessen Vornahme du seine Tage auswählst, sondern er ist nur Licht gebend für die Geschöpfe, und dir widerfährt vom Monde nie ein Schaden, sondern nur von der Wärme der Sonne und von der Feuchtigkeit des Mondes. Denn gleichwie beim Dürren und Trockenen irgend ein schädlicher Geruch nicht beläſtigt, aber wenn die Sonne die frische Näſſe auftrocknet, Geruch und Insekten entstehen; — — so verhält es sich mit dem Staub beim Grase an feuchten und warmen Tagen, wo sich die Stoffe miteinander verbinden. Denn der Sabbath und der Mittwoch haben keine Stoffe, und über die Geschöpfe Gottes keine Macht weder zum Neumachen noch zum Zerstören.“

„Und nun, o thörichter und unverständiger Mensch, wenn du wegen des Werkes deiner Hände auf etwas achten willst, so achte auf die Mischungen der Stoffe, auf Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit und die Frühlings- und Herbsttage, und versündige dich nicht durch den Sabbath, indem du von ihm das Verderben und den Segen der

Arbeit herleiteſt. Wenn du aber wiederum ſagſt: Es geſchieht, daß an den bezeichneten Tagen Schaden leiden die Rebe und der Wein und anderes, womit wir uns an dieſen Tagen beſchäftigen; ſo ſetze, es ſei ſo, aber bedenke, daß du es nicht den Tagen zuzuſchreiben habeſt, als ob ſie eine Macht hätten, denn von den Tagen hat Gott nur allein das Licht uns gegeben, und das Vollbringen des Guten oder Böſen an denſelben ſteht in unſerer Macht. Und wenn du das Verderben deiner Werke vom Satan herleiteſt, ſo vermag Satan ohne deinen Willen und Gottes Zulaſſung nichts über die Geſchöpfe Gottes. Du aber wiſſe, daß er in die Schweinherde zu fahren keine Macht hatte, außer nachdem es der Herr befohlen, und daß er ihr Weſen zu verderben keine Macht hatte, außer nachdem er vom Herrn den Befehl erhalten. Wenn aber Satan ohne unſern Willen Macht hätte über unſern Geiſt, ſo würde er keinem Einzigen mehr geſtatten, das Gottgefällige zu thun, ſondern Alle in Sünden ſtürzen und zu Grunde richten. Wenn aber ſolches der Fall wäre, ſo würden die Propheten nicht Propheten ſein, und die Apoſtel nicht Apoſtel und alle Gerechte nicht Gerechte; denn ihm wäre ein ſolcher Wille. Aber es verhält ſich nicht ſo; ſondern wer ihm ſich unterwirft, über den allein hat er Gewalt. Denn das mußt du auch wiſſen, daß Satan menſchenhaſſend und nicht menſchenliebend iſt. Denn wenn er Macht hätte über die Werke unſerer Hände, zu zerſtören und zu beleben, er hätte längſt zerſtört nicht bloß unſere Werke, ſondern auch uns ſelbſt. Denn ſein Wille iſt dieſes, aber er vermag es nicht. Wenn nun ein Verderben in deine Arbeit kommt, ſo merke dieſes: Gott hat dich nach ſeinem Bilde geſchaffen und zum Herrn über alle ſeine Geſchöpfe ge-

macht; und alles befahl er dir zu thun mit Glauben und Dankſagung unter dem Schutze des Zeichens des heiligen Kreuzes; du aber verließeſt den wahrhaftigen Gott, den Glauben und das ſchützende Kreuz, und machteſt zum Herrn deiner Werke den Sabbath und die Zaubertage. Nun geſtattete Gott das Verderben deiner Werke gemäß deinen Zaubereien, damit du der Falſchheit glaubeſt und großer Verdammung verfalleſt dafür, daß du die Wahrheit nicht annahmeſt. Denn Paulus ſagt über den Antichriſt und ſolche Ungerechtigkeiten: dafür, daß ſie der Wahrheit nicht glaubten, ſondern an der Ungerechtigkeit Gefallen hatten, wird ſie Gott überlaſſen den Planen des Irrthums, daß ſie dem Irrthum glauben und verdammt werden, da ſie nicht glaubten der Wahrheit, ſondern Gefallen hatten an der Ungerechtigkeit“ [1]). — —

„Wer nun den Täuſchungen der Teufel zu glauben gewohnt iſt, den läßt Gott wirklich getäuſcht werden, damit er verdammt werde für ſein Glauben an die Lüge. Und nun laſſet uns fliehen vor den Täuſchungen falſcher Menſchen und vor den Traumgeſichten und vor den teufelunterrichteten Kennern falſcher Reliquien und vor den trügeriſchen Vorſchriften bethörter ihm dienender Traumdeuter, welche die Seelen Vieler unglücklich machen durch ihre falſchen Weiſſagungen, und Gott die Ehre entziehen, welche ſie ihm im Hauſe Gottes vor dem heiligen Kreuze und den heiligen Zeugen erweiſen ſollten, und den Duft des wohlriechenden Weihrauchs und das ſtrahlende Licht ihm entziehen und vor der Falſchheit es darbringen. O thörichter Leſer in allen Irrſchriften, waren dir nicht genug die

1) 2 Theſſal. 2, 10 f.

Reliquien der Martyrer, welche kamen und weilten bei dir und unabläſſig fürſprachen für dich? oder auch das Zeichen des heiligen Kreuzes, welches ſtets bei dir und in deinem Hauſe iſt? Warum verlangſt du nicht von ihm, was du zu verlangen haſt, und eilſt nach dem Verlangen trügeriſcher Worte? Sollte etwa Gott, wenn du nicht zu ihnen giengeſt, auf dich zürnen? Sagt er denn nicht ſelbſt: „Wenn einer ſagt zu dir: hier iſt Chriſtus, oder dort iſt er, ſo glaubet es nicht, denn es werden viele falſche Chriſtuſſe und falſche Propheten in die Welt kommen und verführen, wenn es möglich wäre, ſelbſt die Auserwählten“ [1]). Siehe, es gab und wir ſahen's, nach den Propheten falſche Propheten, und nach den Apoſteln falſche Apoſtel, und nach den Martyrern, ſiehe, noch jetzt ſehen wir falſche Martyrer die Menſchen betrügen. Und wegen der Unwiſſenden, welche nicht kennen den Geiſt der Kraft und Wahrheit, empfiengen wir dieſen Befehl vom Herrn, der ſagt: „wenn ſie ſagen zu euch: ſiehe, in der Wüſte iſt er, ſo gehet nicht hinaus, und wenn ſie ſagen: in der Kammer iſt er, ſo gehet nicht hinein“ [2]).

„Nun aber ziemt es ſich zu beobachten den Befehl Chriſti, und uns nicht täuſchen zu laſſen durch die Betrügereien der Teufel, auch wenn ſie mit eitlen Plagen uns quälen. Denn es iſt beſſer, bei den Geſetzen Chriſti gequält zu werden, als den Geboten der Teufel zu gehorchen, auch wenn ſie Zeichen und Wunder verrichten. Denn Satan iſt gewöhnt, durch falſche Zeichen, wie durch wahre, in ſeinem Grimme die Menſchen zu täuſchen, welche nicht auf

1) Matth. 24, 23 f.
2) Matth. 24, 26.

der Hut ſind vor ſeinen unſichtbaren Pfeilen, was ſich ſchon längſt gezeigt hat zur Zeit des Propheten Jeremia, zur Zeit des Moſes an Jonas, zur Zeit des Petrus an Simon, und vielen andern, welche in den Dienſt Satans ſich begaben und falſche Zeichen wirkten und bei Herrſchern und Völkern Glauben fanden bis zu dem Grade, daß dieſe die heiligen Apoſtel vertrieben und das wahre Evangelium Chriſti für Irrthum hielten und viele Bedrängniß über die Gläubigen brachten. Nun ſollſt du den falſchen Propheten und falſchen Apoſteln und falſchen Martyrern wegen eines falſchen Zeichens nicht glauben, denn Satan iſt gewohnt, dieſes zu thun. Er, der damals die Anhänger Moſes und Pauli, die geiſterfüllten und hochweiſen, beläſtigte, um wie viel mehr nicht die Thörichten und Unerfahrenen?“

„Bei all dieſen unſichtbaren Machinationen Satans, was haben wir nun zu thun? Nichts anderes als achten auf die Gebote Gottes und ihn lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und aus aller Kraft und unaufhörlich beten bei Tag und bei Nacht; denn Gebete löſchten den Ofen aus [1]), bezähmten die Löwen [2]), thaten dem wilden Seethiere Einhalt [3]), ſpalteten das Meer und retteten die Gemeinde [4]). Und mit Faſten mußt du dich ſchützen, denn Faſten iſt die Waffe der Tugend; durch Faſten iſt Moſes Angeſicht leuchtend geworden [5]), durch Faſten wurde Ninive gerettet [6]), und jener Prophet zum Himmel erho-

1) Daniel 3, 24 ff. 49—51.
2) Dan. 6, 16—22. 14, 30—38.
3) Jon. 2, 1—11.
4) Exod. 14, 10—31.
5) Exod. 34, 28—35.
6) Jon. 3, 5—10.

ben [1]). Und nicht achte wegen deines trägen und thörichten Sinnes gering deine großen Uebertretungen. Bedenke, daß Adam, weil er das Gebot Gottes gering achtete, aus dem Paradies vertrieben wurde [2]); weil Cham es gering achtete, die Scham ſeines Vaters zu zeigen, verfiel er dem Fluche und der Knechtſchaft [3]); weil Eſau es gering achtete, das Erſtgeburtsrecht wegzuwerfen, fand er keine Stätte zur Buße [4]); weil Kain es gering achtete, Gott für unwiſſend zu halten, zog er ſich durch den Mord Abels unſtetes umherirrendes Leben zu [5]); weil Kore, Dathan und Abiron es gering achteten, ſich das Prieſterthum anzumaaßen, wurden ſie lebendig von der Hölle verſchlungen [6]); weil Sambri jene Hurerei für gering achtete, wurden 23000 Männer getödtet [7]); weil Zedekia den Schwur gering achtete, wurde Jeruſalem bedrängt [8]); weil Saul es gering achtete, am Worte Gottes falſch zu handeln, und nicht zu tödten den Agag, wurde ihm das Königthum genommen [9]); weil David es gering achtete, Israel einer Zählung zu unterwerfen, kamen 70,000 Menſchen um [10]); weil Saphira und Ananias es gering achteten, zu lügen, traf ſie der bittere Tod [11]). Und weil Viele das Gebot Gottes gering

1) 1 Kön. 19, 8. 2 Kön. 2, 11.
2) Geneſ. 3, 11—24.
3) Geneſ. 9, 22—25.
4) Geneſ. 25, 29—34.
5) Geneſ. 4, 8—12.
6) Num. 16, 1 ff.
7) 25, 6—9. Die Zahl 23,000 ſtatt 24,000 ſcheint ein bloßes Verſehen zu ſein.
8) 2 Kön. 18, 7. 13 ff.
9) 1 Sam. 15, 17—28.
10) 2 Sam. 24, 15.
11) Apgeſch. 5, 1 ff.

achten, werden ſie hier geſtraft und haben dort Strafe zu erwarten. Demnach ziemt es ſich zu beobachten die geſchriebenen Gebote, und nicht in die Kammer zu gehen und nicht in die Wüſte zu ziehen, und nicht anzubeten in Ehrfurcht einen fremden Gott, ſondern ſeine Gebote zu beobachten, nichts beizufügen und nichts wegzunehmen.“

„Sollten uns nicht genügen unſere eigenen Reliquien? warum gehen wir denn hin und laſſen uns täuſchen von den Teufeln? Sollten uns nicht genügen die geiſttragenden Propheten? warum hören wir denn auf Träume? Sollten uns nicht genügen die Prieſter Gottes? warum gehen wir denn zu irrenden Wahrſagern? Sollten uns nicht genügen die geſchriebenen Geſetze, worin der Wille Gottes enthalten iſt? warum ſollten wir denn neuere Befehle haben, und verführeriſche Briefe, welche als gering und mangelhaft erſcheinen laſſen die geiſterfüllten Worte der Propheten, die Predigt der heiligen Apoſtel, die Lehre des heiligen Evangeliums, und nöthigen, wozu die Gebote nicht nöthigen laſſen, und ſich ſelbſt als vom Himmel kommend und vom Finger Gottes geſchrieben bezeichnen? Warum hören wir nicht auf Paulus, welcher ſagt: „Laſſet euch nicht verwirren, weder durch Worte noch durch Briefe, als ob ſie von uns ſeien“ [1]). — Wegen deines Gehens zu falſchen Göttern und deines zügelloſen Laufens nach Zaubereien, ſagt der Prediger der Kirche, ſind bei dir viele Kranke und Leidende [2]), deßwegen auch unzeitige Todesfälle, deßwegen viele Bedrängniſſe, deßwegen Beraubtheit von Kindern und ein unauflösliches Band von Schmerzen,

1) 2 Theſſ. 2, 2.
2) Weish. 14, 8—12. 27—31 (dem Sinne nach).

deßwegen Plagen von Teufeln, deßwegen Dürftigkeit und Armuth, deßwegen Strafen vom Himmel, deßwegen Unfruchtbarkeit der Felder, deßwegen auch unaufhörliche Unruhen, deßwegen Unfälle in den Heerden, deßwegen Beraubung durch Diebe, deßwegen das Feuer der Hölle und die ewigen Finſterniſſe und die endloſen Strafen.“ — —

„Und nun laſſet uns ſchauen auf die Gebote Gottes, und thun was darin geſchrieben iſt, und nicht irren wie die Heiden zum Glück und zum Schickſal und zu den Beſchlüſſen, denn wie immer die Beſchlüſſe über die ganze Erde vertheilt ſein mögen, die Verführer ſagen fälſchlich, daß der Menſch nach den Beſchlüſſen ſich richte und handle. Denn wenn es ſo iſt und der Menſch unter den Beſchlüſſen handelt, dann iſt es offenbar, daß er gerichtet wird nicht wegen der Sünden, weil wir ja ſeine Beſchlüſſe vollziehen. Dann werden wir auch gekrönt, nicht wegen unſerer Gerechtigkeit, weil wir ja nicht mit unſerem Willen das Gute thun, ſondern, von ihm gezwungen, wider Willen. Dann dürfen auch Könige die Diebe, Unzüchtige und Mörder nicht beſtrafen, weil ſie nicht mit eigenem Willen handeln, ſondern nur die Beſchlüſſe erfüllen. Dann, wenn ein Schändlicher einen Mann tödtet, oder eine Schwiegertochter die Schwiegereltern, oder ein Nachbar den Nachbar, oder ein Knecht den Herrn, oder eine Magd die Frau, oder ein Schüler den Lehrer befeindet und tödtet, darf Niemand dieſes für Sünde erklären und beſtrafen, weil ſie nur den Beſchluß erfüllen. Dann dürfen wir auch die Straßenräuber nicht für ſchuldig erklären und vertreiben, weil ſie nur dem Beſchluſſe gemäß die Beute überfallen, wie du ſagſt. Aber ſo iſt es nicht. Die übrigen Geſchöpfe ſind unter Zwang und Knechtſchaft und bewegen ſich nach

seinem Beschlusse, und nicht einmal ein Sperling fällt in die Schlinge ohne den Beschluß; aber den Menschen hat er als Herrn und höher als den Beschluß geschaffen. Denn gleichwie Gott selbst nicht als Knecht unter dem Beschlusse steht, sondern frei ist und vollziehend was er will, so hat er auch den Menschen geschaffen nach seiner Aehnlichkeit als Herrn und freien, mit Macht über sich selbst, und nach eigenem Willen vollziehend Gutes und Böses. Und wenn wir aus eigenem Entschlusse Gutes thun, so hat er das Reich versprochen, wenn Böses, die Hölle. Gott will und thut das Gute und den Tod des Sünders will er nicht; aber die Freiheit nimmt er uns nicht, denn er sagt: „Möchtet ihr willig sein und auf mich hören“ [1].

Hier endet das Schreiben; und dieser abgebrochene Schluß macht es sehr wahrscheinlich, daß, wie auch die Herausgeber des armenischen Textes bemerken, das Ende des Briefes verloren gegangen sei.

---

1) Jes. 1, 19.

Welte.

II.

Recensionen.

1. **Die älteren Matrikeln des Bisthums Freising.** Herausgegeben von Dr. **Martin v. Deutinger**, Dompropst in München. Dritter Band. München, 1850. Verlag der erzbischöflichen Kanzlei. S. VIII, und 627. Subscriptionspreis geb. 2 fl. 42 kr.

2. **Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbisthums München und Freising.** Unter Beihülfe mehrerer Mitarbeiter herausgegeben von Dr. **Martin v. Deutinger**, Dompropst. Ersten Bandes erstes und zweites Heft, zusammen 381 S. München, 1850. In Commission bei Jos. Lindauer. Preis des ersten Bandes von 3 Heften 5 fl. 24 kr.

Der vorliegende dritte Band enthält folgende acht Stücke: erstens den Rest der Schmidtischen Matrikel vom Jahre 1740 (den sechsten Band der Handschrift), mit den Decanaten Warngau, Wasserburg, dem Archidiaconate Raitenbuch, nebst einem statistischen Ueberblicke der ganzen Diöcese nach dem Stande vom J. 1740. Dieser südlichste theils am Fuße der Gebirge theils in denselben gelegene Theil der Diöcese, in welchem der heilige Corbinian seine

apostolischen Arbeiten begonnen, hat im Laufe der Zeiten in seiner innern Organisation die bedeutendsten Veränderungen erfahren; das Decanat Warngau wurde seiner zu großen Ausdehnung wegen in der neuesten Zeit in zwei Decanate: Miesbach und Tegernsee abgetheilt, und da die Pfarreien desselben größtentheils den Klöstern Tegernsee und Wejarn incorporirt gewesen waren, so mußten nach deren Aufhebung die Pfarreien neu organisirt und vermehrt werden, ähnliche Umgestaltungen erfuhren auch mehrere Pfarreien des Decanats Wasserburg, die meisten aber das Archidiaconat Raitenbuch. Dieser Bezirk war von Bischof Otto, dem berühmten Chronisten, zu einem Archidiaconat erhoben, und der Propst des regulirten Chorherrenstifts Raitenbuch mit der Würde eines Archidiacons bekleidet worden, welche erst mit dem Tode des letzten Propstes erloschen ist; wegen der übergroßen Ausdehnung dieses im Gebirge gelegenen Bezirks, zu welchem mehrere tyrolische Orte gehört hatten, wurden im J. 1812 die Pfarreien Garmisch, Mittenwald und Partenkirchen davon getrennt, und zu einem neuen Decanate Werdenfels vereinigt, zum Decanate Raitenbuch (Rottenbuch) gehören nun die Pfarreien Oberammergau, Ettal, Peuting, Raitenbuch, Kohlgrub und die nach der Säcularisation des Klosters neuerrichteten Pfarreien Bayersoyen, Hohenpeissenberg, Pöbing, Unterammergau und Wildsteig.

Den zweiten Bestandtheil bilden zwei Auszüge aus der Sundersdorferschen Matrikel vom Jahr 1524, wovon der erste kürzere nach alphabetischer Reihenfolge die 17 Decanate mit Angabe der zu jeder gehörigen Pfarreien und deren Filialien, jedoch mit Weglassung des Archidiaconats Rotenbuch darstellt, der andere ausführlichere

ebenfalls nach alphabetischer Reihenfolge der Pfarreien die Patronatrechte, die Filiale und Zahl der Cooperatoren, und die auf dem Diöcesanverband beruhenden Lasten angibt. Keiner derselben bietet etwas besonders Merkwürdiges dar.

Hierauf folgt die älteste aller Matrikeln, die unter dem Bischof Conrad im J. 1315 angefertigte. Sie führt zuerst die Conventualkirchen: das Domstift zu St. Andreas, St. Veit, Mosburg, Isen, Schlierfee, Illmünster, und von Klöstern: Tegernsee, Ebersberg, Rott, Attl, Scheyern, Weihenstephan, Neustift, Scheftlarn, Raitenbuch, Dietramzell, Beuerberg, Beyharting, Petersberg-Madron, Weyarn, Schleitdorf, Altomünster, Indersdorf, und (von jüngerer Hand) Ettal und Fürstenfeld auf; dann folgen nach der Ordnung der fünf Archidiakonate und 18 Decanate (Raitenbuch mit eingeschlossen) die 225 Pfarreien der Diöcese, bei deren jeder die Filialkirchen mit eigener Begräbniß, und die Kapellen ohne solche, die auf ihr lastenden Abgaben, wie auch die Patronats- und Besitzrechte des Bischofs und der Stifte und Klöster angegeben sind. Angehängt ist ein Verzeichniß der außerhalb der Diöcese gelegenen Pfarreien, wozu dem Bischofe von Freising Patronats- und andere Rechte zustanden, es waren deren: in der Salzburger Erzdiöcese drei, im Patriarchat von Aquileia (in Krain) zwei, im Bisthum Regensburg eine, im B. Passau zwölf, im B. Brixen vier, im B. Trient eine, im B. Augsburg zwei. Zur Erklärung der in dieser Matrikel vorkommenden ältern Sprech- und Schreibweise sind von dem H. Herausgeber fortlaufende Anmerkungen beigegeben, so wie er über die außerhalb der Diöcese gelegenen Pfarreien und beziehungsweise Herrschaften in kurzen historischen Notizen zeigt, wie

sie an das Bisthum Freising kamen, und jetzt kirchlich eingetheilt sind.

Die Sunderndorferische Matrikel, verfaßt von dem Generalvicar Stephan Sunderndorffer J. u. Dr. im J. 1524; sie existirt in drei Exemplaren, dem Original und zwei Abschriften, abgedruckt wurde sie nach der jüngern Abschrift vom J. 1618, welche einige Zusätze und Nachträge enthält; in den Anmerkungen hat der Herausgeber außer verschiedenen Erläuterungen auch die Abweichungen sowohl von dem Original als von der ältern Abschrift angegeben. Diese Matrikel ist nach dem Verhältniß der Zeit reichhaltiger an Inhalt als die Conradinische; sie führt zuerst die Pfarreien nach der Reihenfolge der Decanate, jedoch ohne das Diakonat Raitenbuch auf, und gibt bei jeder den gegenwärtigen Inhaber, den Patronatsherrn, die Seelenzahl, die Einkünfte und Abgaben, die Filialkirchen, die Beneficien und die Zahl der Cooperatoren sehr genau an. Die Zahl sämmtlicher Pfarreien betrug nach dieser Matrikel 249, also um 24 mehr als im Jahr 1315. Hinter den Pfarreien folgen dann die Klöster der Diöcese (monasteria), nämlich 8 Abteien, 9 Propsteien von regulirten Chorherrn des hl. Augustinus und Prämonstratensern, und 6 Decanate der Collegialstifte; es sind durchgehends dieselben, die wir oben in der Conradinischen Matrikel gefunden, nur ist Mosburg als Stiftskirche verschwunden, nachdem sie mit dem Collegialstift St. Castulus in Landshut vereinigt worden. Von andern Klöstern geschieht keine Meldung.

Diese Sunderndorferische Matrikel bietet dem Leser unserer Zeit ein mannigfaltiges Interesse dar, indem er dabei auf manche jener Zeit eigenthümliche Einrichtungen und Bräuche stößt, von welchen Referent einige ausheben

will. Am meiſten fällt auf die große Zahl von Pfarrern, welche ihre Pfarre nicht ſelbſt paſtorirten, ſondern die Erlaubniß hatten, die Seelſorge durch einen Vicar ausüben zu laſſen; nach einem in dem königl. Reichsarchiv in München befindlichen Regiſter betrug im J. 1518 die Zahl der auf dieſe Weiſe diſpenſirten Pfarrer unter 249 nicht weniger als 101, und in dem Decanat Baumkirchen waren von 11 Pfarrern 8 abſent (habent absentiam). Eine andere Gewohnheit, welche ſich in der Erzdiöceſe München und Freiſing bis jetzt erhalten hat, beſtand darin, daß ſämmtlichen Pfarrern für die Oſterbeichtzeit beſondere Vollmachten bezüglich der vorbehaltenen Gewiſſensfälle gegen eine beſtimmte Gebühr ertheilt wurde, das gedachte Regiſter gibt ſie bei jedem Pfarrer beſonders an; bei den Pfarrverweſern war jene Vollmacht auf eine beſtimmte Zahl von Perſonen eingeſchränkt, (habet auctoritatem ad 30—15 — 10—4 personas et suam). Eine andere Eigenthümlichkeit kommt in der Matrikel ſelbſt vor, daß nämlich manche Pfarrer nach örtlicher Gewohnheit die Stolgebühren oder gewiſſe Theile derſelben nach Belieben beſtimmen durften, oder mit der Gemeinde darüber ein beſonderes Abkommen trafen. Viel Eigenthümliches hatte auch die Stellung der Cooperatoren, meiſtens wohnten ſie nicht im Pfarrhauſe, ſondern in dem Widdumhofe oder in dem Speicher daneben, (habitat in dote oder juxta dotem in granario) der Pfarrer reichte ihnen den Tiſch und ein meiſtens unbedeutendes Salar, bei dem erſten heißt es häufig: dat mensam sine potu, etwas Namhafteres warfen ihnen die zufälligen Gebühren ab; auch wurden ſie hinſichtlich ihrer Orthodoxie überwacht; von den Cooperatoren in Aufkirchen ſagt das Viſitationsprotokoll: non prae-

dicant erronea. Wie diese Bemerkung auf die damals beginnenden reformatorischen Bewegungen hinweist, so bieten die angeführten Eigenthümlichkeiten Stoff zu Betrachtungen über den Zusammenhang derselben mit der Reformation selbst.

Die fünfte Numer enthält eine Patronats-Matrikel in tabellarischer Form und zwei Abtheilungen; in der ersten werden die Pfarreien in alphabetischer Ordnung aufgeführt, zu welchen das Ernennungsrecht geistlichen und weltlichen Patronatsherren zusteht, nebst Angabe des Kirchenpatrons und der darauf haftenden Gebühren für das subsidium commune, die Absenz und die Kanzlei, in der andern folgen die Pfarreien, wozu dem Bischofe die freie Collation zustand, es waren 109, von welchen jedoch bis zum Jahr 1730 der bischöfliche Generalvicar zwölf vergeben konnte. Diese Matrikel ist nicht viel jünger als die Sunderndorferische; weil aber im Laufe der Zeiten Veränderungen in den Patronatsrechten erfolgten, und namentlich die bayerschen Herzoge auf die Ausübung der päpstlichen Monatrechte Ansprüche machten, entstand die Nothwendigkeit neuer Verzeichnisse. Der Herausgeber hat daher als erste Beilage dasjenige Uebersichtsregister abdrucken lassen, welches den mit der Regierung gepflogenen Unterhandlungen im Jahr 1601 zu Grunde gelegt wurde, eine zweite Beilage stellt die Patronatsverhältnisse dar, wie sie zu Anfang des laufenden Jahrhunderts kurz vor der Säcularisation bestanden, endlich ein drittes Verzeichniß gibt für dieselbe Zeit die Patronatsverhältnisse hinsichtlich der Beneficien, Curatien, Exposituren u. s. w. Referent bemerkt nur, daß in der genannten Zeit die Zahl der Pfarreien 280, der Beneficien 481 betrug.

Die siebente ist eine Kanzlei-Manual-Matrikel, deren Alter und Verfasser unbekannt ist; sie stellt sich im Ganzen als ein Auszug aus der Sundernborferischen Matrikel dar, jedoch enthält sie auch einige Abweichungen und Ergänzungen, aus welchen sich ergibt, daß sie nicht vor dem Jahre 1622 verfaßt sein kann. Aus ihrem Inhalt kann man schließen, zu welchem Zwecke sie angelegt wurde; sie sollte nämlich dazu dienen, dem Kanzleipersonale für gewöhnliche Fälle das tägliche Nachschlagen in der größern Matrikel vom Jahr 1524 zu ersparen, es sind daher auch nur jene Punkte ausgehoben, welche man im Dienste immer zu beachten genöthigt war, wie der Kirchenheilige, der Patron der Pfründe, die in der Pfarrei befindlichen Beneficien, die Abgaben der Pfründe.

Den Schluß dieser Sammlung macht eine Zugabe zu den älteren Matrikeln der Diöcese Freising, enthaltend die Beschreibung von 73 Pfarreien vom Jahr 1575. Sie ist entnommen aus einem in der königl. Hof- und Staats-Bibliothek zu München befindlichen Manuscript, welches den Titel führt: Beschreibung der Pfarren Einkommen Rentambts München und anders betreffend de Ao. 1575. Aus dieser Beschreibung hat der Herausgeber 73 Pfarreien ausgehoben, welche die kleinere Hälfte der nicht vollständig erhaltenen Handschrift umfassen, und sie nach alphabetischer Ordnung abdrucken lassen, da sie in der Handschrift nach Landgerichten geordnet sind; denn die ganze Beschreibung ist von der höhern Staatsbehörde verfertigt, welche alle Angaben, wie in dem Vorworte ausdrücklich bemerkt wird, aus erholten (amtlichen) Berichten geschöpft hat; daher kommt es daß diese Pfarrbeschreibungen nur über die äußeren Rechtsverhältnisse und Temporalien (Präsentations- und

Installationsrechte, die Renten und Lasten) der Pfarrpfründen sich verbreiten, zugleich aber in dieser Beziehung ausführlicher und genauer sind, als die geistliche Behörde sie geben konnte. Wiewohl nun diese Beschreibungen alte und längst modificirte Verhältnisse darstellen, so können sie doch jetzt noch dem Liebhaber sprachgeschichtlicher Studien durch den altbaierischen Kanzleistil, und dem Freunde der Kirchengeschichte an den verschiedenen ökonomischen Mühen und Plagen der Pfarrer ein mehrfaches Interesse gewähren. Hinsichtlich des letzten Punktes will Referent als Muster die Pfarrei Aibling ausheben. Die Einnam besteht a) aus Pfarrlehengütern jährlich 6 Schaffl Winter-traidt, 7 Sch. Habern. b) außer zween Gärten beim Haus und einem Krautland jährlich 22 Fueder Hey. c) An drittheiligem Zehent in der ganzen Pfarr Traidt 21 Sch., Habern 21 Sch., Gersten 6 Sch. d) Von drei Filialkirchen außer Küchengefällen an Geld 59 fl. 30 kr. e) Von der Mittermeß in Aibling 56 fl. f) Die Stolgebühren sind angeschlagen zu 33 fl. 30 kr. g) Von der zur Pfarrei gehörigen Frühmeß neben kleinern Gülten 20 Sch. Khorn und Habern. Diesen namhaften Einnahmen stehen aber nicht minder namhafte Ausgaben gegenüber. Zum ersten muß Herr Pfarrer ob seinem Tisch erhalten 3 Priester (Cooperatoren) und den Schuelmeister, deren Verköstigung nur zu 120 fl. angeschlagen ist, das Salar der 3 Priester zu 136 fl., für den vierten Priester, falls der Pfarrer die Mittermesse nicht selbst besorgt, 42 fl. An hohen Festen gibt Herr Pfarrer den vier Priestern und dem Schulmeister über die morgen malzeit zimblichen Wein zue drinkhen. Die verschiedenen specificirten Ausgaben, die ihm aus der Mittermesse entstehen, sind zu 11 fl. 50 kr. berechnet; für

Abſenz, Auctoritas, Subsidium und Jägergeld 29 fl. 20 kr.; zu Pauung der Hueben und verſchafften Gründt mueß Herr Pfarrer Jerlichs außerhalb der taglenner haben 9 Eehalten, dazu 6 wagen Roß, und die Notdurft Holz der ennden alles khauffen.

Mit dem vorliegenden dritten Band iſt der Stoff für die zum Drucke geeigneten Matrikeln des Bisthums Freiſing erſchöpft. Der noch folgende vierte Band wird hiſtoriſch-ſtatiſtiſche Beſchreibungen des nunmehr erloſchenen Bisthums Chiemſee und desjenigen Theiles der Erzdiöceſe Salzburg, welcher jetzt zum Erzbisthum München-Freiſing gehört, nebſt einem ausführlichen Hauptregiſter über das ganze Werk liefern. In der Zwiſchenzeit ſollen einige Hefte der mit den Matrikeln angekündigten Beiträge zur Geſchichte, Topographie und Statiſtik des Erzbisthums erſcheinen, wovon

2) die oben angezeigten zwei Hefte bereits erſchienen ſind. Das erſte enthält außer ſehr vollſtändigen Nachrichten über die zahlreichen handſchriftlichen Chroniken und Kataloge der Biſchöfe von Freiſing von dem Herausgeber, und einer dreifachen Reihenfolge dieſer Biſchöfe von ebendemſelben, den Abdruck von vier ſolchen Chroniken. — Die erſte rührt von Joh. Freiberger her, Freiſingenſchem Domkapitular, geſt. 1541; ſie beſteht aus zwei Abtheilungen, wovon die erſte unter dem Titel: Origo christianae religionis ecclesiae Frisingensis die Lebensbeſchreibung des heil. Corbinian als erſten Biſchofs und als Anhang die kurze Geſchichte der Biſchöfe Otto I. (des Großen) und ſeines Nachfolgers Albert I., die zweite: „Cronica Episcoporum Frisingensis ecclesiae“ betitelt, in chronologiſcher Reihenfolge kurzgefaßte Biographien der erſten 47 Biſchöfe Freiſings, vom heil. Corbinian bis zum Biſchofe Philipp (1498—1541)

enthält. Zum erstenmal im Jahr 1520, hierauf im Jahr 1772 wieder gedruckt wurde diese Chronik durch den neuen Herausgeber von vielen Fehlern und Ungenauigkeiten gereinigt. Mit Ausnahme der Lebensbeschreibung des heil. Corbinian, welche über sein Herkommen, seine mannigfaltige Wirksamkeit und ebenso mannigfaltigen Schicksale, wie über seine Wunder ausführliche Nachrichten mittheilt, und mit Ausnahme einiger andern Biographieen beschränken sich die übrigen auf dürftige chronikalische Notizen. Die zweite Chronik mit der Aufschrift: Series et acta Episcoporum Frisingensium besteht aus den kurzen Biographieen, welche der Bischof Johann Franz von Eckher, (reg. 1695—1727) unter die Porträte der freisingischen Bischöfe hatte setzen lassen, welche den von der bischöflichen Residenz zur Domkirche führenden Gang zierten; sie wurden von dem Historiker Mich. Prey verfaßt, und gehen mit einigen spätern Zusätzen von dem heil. Corbinian bis auf Bischof Maximilianus Procopius Grafen von Törring-Jettenbach, J. 1788—1789. Der Inhalt dieser Biographieen entspricht ihrem Titel Acta insofern, als sie die merkwürdigsten Momente ihrer bischöflichen Amtsführung, besonders ihre Erwerbungen für das Bisthum und eigene Kirchenstiftungen, günstige und ungünstige Begegnisse, Geburt, Regierungszeit und Tod in gedrängtem Stil angeben. — Die dritte ist eine Beschreibung der ersten 49 Bischöfe (Corbinian bis Mauritius von Sandizell) im elegischen Versmaße, verfaßt von Joachim Haberstock, einem baierischen Dichter des sechszehnten Jahrhunderts. Von dieser Beschreibung finden sich in München zwei Handschriften, die eine in der Hof- und Staatsbibliothek, die andere in der Bibliothek des Metropolitankapitels, der Abdruck ist nach der letzten ge-

macht, der Herausgeber hat aber die vielseitigen Abweichungen der ersten in den Anmerkungen vollständig angeführt; der historische Werth dieser Beschreibung ist begreiflich der geringste. — Die vierte Chronik ist eine Handschrift von 27 Blättern, in der ersten Hälfte des 16ten Jahrhunderts durchaus von der nämlichen Hand geschrieben, und reicht bis auf Bischof Philipp I. gest. 1541; ist also mit der Freibergerschen gleichzeitig, übertrifft sie aber an Reichhaltigkeit wie an Inhalt und Schreibart. In Hinsicht auf Sprache wechselt die lateinische mit der deutschen ab, vom Anfang an ist jedoch diese, später jene vorherrschend.

Um aus diesen Lebensbeschreibungen der 61 Bischöfe von Freisingen (deren letzter Joseph Conrad Freih. von Schroffenberg den 4. April 1800 starb), das Merkwürdigste mitzutheilen, bemerkt Referent, daß in Beziehung auf Geburt mit Ausnahme einiger weniger bürgerlichen alle von Adel, ein großer Theil vom höhern Adel, namentlich außer mehrern andern, Grafen von Scheyern, Wittelsbach, Pfalzgrafen bei Rhein und Herzoge von Baiern waren; zum Rufe der Heiligkeit gelangten zwei, Corbinian und Lampert Bischof von 938 bis 957; zu höhern Kirchenwürden, und zwar zur Cardinalswürde zwei, Johann III. Grünwalder ein großer Theologe, Bischof von 1448—1452, und Johann Theodor Herzog von Baiern Bischof zu Freisingen 1727, Cardinal 1743, wurde Bischof zu Lüttich 1744 und starb dort 1763; auf erzbischöfliche Stühle wurden erhoben Berthold von Wachringen, der aber viel in Oesterreich lebte, wurde 1403 Erzbischof zu Salzburg, Ernst Herzog von Baiern, auf mehrere Bisthümer postulirt Erzbischof zu Köln 1583; Joseph Clemens Herzog von Baiern 1694 gleichfalls Erzbischof zu Köln; Clemens Wenzeslaus

königl. Prinz von Polen und Herzog zu Sachsen, dessen erster bischöflicher Sitz zu Freisingen war von 1763—1768, wurde im letzten Jahre Churfürst und Erzbischof zu Trier. Durch Gelehrsamkeit und ihre Beförderung haben sich einen Namen erworben Aribo der Biograph des hl. Corbinian und Emmeramm, Otto der große Chronist B. von 1137—1158; Johann II. galt für den ersten Arzt seiner Zeit, 1340—1349; Bischof Berthold war der erste magister in artibus der Hochschule zu Wien, und machte bedeutende Stiftungen an derselben; die Bischöfe Johann IV. Tuellbeck 1453 und Sixtus Dannberger 1473 in kirchlichen Geschäften gewandt, machten sich um die Reformation des Klerus und der Mönche verdient, von dem letzten sagt die Chronik, daß er in dieser Zeit der berühmteste Bischof im ganzen Deutschland gewesen sei; unter den letzten Bischöfen zeichneten sich Joh. Franz v. Egker 1695—1727 durch Gründung von Wohlthätigkeits- und Bildungsanstalten, und Max Prokopius, Gr. v. Törring 1788—1789 durch seinen Pastoraleifer aus, indem er besondere Anleitungen für Katecheten, Prediger und Seelsorger drucken ließ.

Das zweite Heft enthält I. die Reihenfolge der Bischöfe von Chiemsee vom Jahr 1216—1805; II. die Reihenfolge der Erzbischöfe von Salzburg; III. eine synchronistische Uebersicht der Päpste, der Erzbischöfe von Salzburg und der Bischöfe von Freising und Chiemsee; IV. die Geschichte des Benediktiner-Nonnenklosters Frauen-Chiemsee. Die Aufnahme dieser Stücke rechtfertigt der Herausgeber theils damit, daß der in Baiern gelegene Theil des ehemaligen Bisthums Chiemsee jetzt mit dem Erzbisthum München-Freising vereinigt ist, theils weil die Geschichte der Bischöfe

von Chiemsee mit jener der Erzbischöfe von Salzburg unzertrennlich verbunden ist.

Die Geschichte des Bisthums Chiemsee ist in Kürze folgende. Um die Mitte des achten Jahrhunderts stiftete Herzog Odilo von Baiern auf der ansehnlichsten Insel des Sees im Chiemgau eine Schule unter der Leitung eines griechischen Mönchs mit Namen Dobda; im Jahr 776 stiftete Herzog Thassilo II. daselbst ein Benediktinerkloster, welches in der Mitte des zehenten Jahrhunderts von den Ungarn zerstört, jedoch im Jahr 1131 von dem Erzbischof von Salzburg Konrad von Abensberg wiederhergestellt, und regulirten Chorherren des heil. Augustin übergeben wurde, denen er einen Propst vorsetzte. Erzbischof Eberhard errichtete nach zuvor eingeholter päpstlicher Bulle auf Chiemsee ein Bisthum, und machte die neue Stiftung im Jahr 1218 auf einer Provincialsynode bekannt, indem er zu gleicher Zeit den bisherigen Propst von Zell im Pinzgau, Rüdiger von Radeck zum ersten Bischof ernannte, investirte und consecrirte. Zum Sprengel wurden ihm die von Salzburg entlegensten Districte in einer Länge von acht Meilen bis auf die Höhen am Jochberg, und ungefähr ebenso viel in der Breite angewiesen; zur Dotation erhielt das neue Bisthum die Einkünfte der Propsteien St. Hippolit zu Zell im Pinzgau, und St. Maximilian zu Bischofshofen im Pongau, und weil die Bischöfe von Chiemsee zugleich Weihbischöfe von Salzburg sein sollten, einen Hof in dieser Stadt; die Stiftskirche auf Chiemsee sollte die Kathedrale werden, jedoch ohne Schmälerung der Rechte dieses Klosters. Auf diese Weise hatten die Bischöfe von Chiemsee zwar einen besondern Sprengel, aber keinen Sitz und keine eigene Kathedrale in demselben, diesem Mangel half der Erzbischof

Friedrich IV. ab, indem er im Jahr 1446 die Pfarre St. Johann bei Kitzbüchl den Bischöfen von Chiemsee schenkte, so daß von nun an St. Johann gleichsam als ihr Sitz angesehen wurde, wie auch mehrere derselben hier Diöcesansynoden abgehalten haben.

Den bischöflichen Stuhl von Chiemsee haben von 1216 bis 1805 fünfundvierzig Bischöfe, man kann sagen, nicht blos eingenommen, sondern auch geziert; denn da die meisten vor ihrer Ernennung bedeutende kirchliche Aemter namentlich bei der erzbischöflichen Curie bekleidet hatten, so waren sie würdige, in den geistlichen Wissenschaften gebildete, in kirchlichen Geschäften geübte Männer, die nicht nur ihre Diöcese fleißig visitirten und Synoden hielten, sondern auch auf den Provincialconcilien selbst auf Reichstagen mit Ehre auftraten; die Namen von mehreren glänzen in dem bairischen Gelehrten-Lexikon von Kobolt und ähnlichen Verzeichnissen, wie Bernhard von Kraiburg 1467—1477; Berthold Piestinger 1508—1525; Aegydius Rehm 1525—1536; Sebastian Cataneus ein Dominikaner aus Mailand 1589—1608, in welchem Jahr er sein Bisthum verließ. Als Merkwürdigkeit will Referent anführen, daß unter den letzten vier Bischöfen von Chiemsee sich drei aus dem gräflich truchseßischen Hause von Zeil-Tranchburg befanden, alle drei ehrwürdig, der letzte aber Sigmund Christoph besonders merkwürdig dadurch, daß sich mit ihm die Reihe der Chiemseeischen Bischöfe schloß, und er als säculariſirter Bischof dennoch unter den Drangsalen der damaligen Kriege, und neben verschiedenen Aufträgen von Seite der wechselnden Herrschaften, seine bischöflichen Functionen mit unermüdlichem Eifer bis in das Jahr 1814 fortsetzte, wo er 63 Jahre alt den 7. Nov. starb.

Den größern Theil des zweiten Heftes füllt die noch nicht geschlossene Geschichte des Benediktiner-Nonnenklosters Frauen-Chiemsee, aus Urkunden angefertigt von Ernest Geis, Beneficiaten von St. Peter und Caplan am Militär-Krankenhause in München. Die Schrift ist mit historischer Genauigkeit, ohne Nebenabsicht auf eine Lobrede des Klosters gearbeitet, und der Herausgeber hat sie als einen nicht unwichtigen Beitrag zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbisthums München und Freising aufgenommen. Referent will zur Kenntnißnahme der Leser aus der Geschichte dieses sonst wenig bekannten Stiftes die Hauptmomente ausheben. Das Frauenkloster Chiemsee entstand nach der Sitte jener Zeit mit dem Kloster Herren-Chiemsee, aber auf einer andern, nämlich der zweiten Insel des Sees; nach dem Sturze Thassilo's II. wurde es mit dem Herrenstifte von Karl dem Großen an das Erzbisthum Metz, und von König Arnulph im Jahr 890 an den Erzbischof Dietmar von Salzburg verschenkt. Von dieser Zeit an geschieht desselben häufiger Erwähnung, seine eigene Geschichte beginnt jedoch erst mit der Errichtung des Bisthums Chiemsee, denn bei der Erhebung der Klosterkirche auf Herren-Chiemsee zur bischöflichen Kirche wurde von dem Erzbischof Eberhard ausdrücklich bestimmt, daß das Frauenkloster in seinen bisherigen Rechten bei dem Erzstifte Salzburg verbleiben sollte, so daß die Gränze beider Diöcesen zwischen beiden Inseln hindurch lief; kurz vorher hatte es von demselben Erzbischof die freie Verleihung und Verwaltung seiner Lehen, das kirchliche Präsentationsrecht auf denselben nebst der freien Wahl der Abtissin erhalten. Damit beginnt die freie Entwickelung der Geschichte des Klosters, welche in der ausführlichen Darstellung des Verfassers in der Hauptsache

dieſelben Begebenheiten aufweist, wie man ſie in der Geſchichte der Frauenklöſter zu finden gewohnt iſt, Anfechtungen und Bedrückungen von Außen, hartnäckiger Widerſtand der Frauen dagegen bei übrigens nicht ſeltenen inneren Streitigkeiten, Wechſel von guter und ſchlechter Wirthſchaft, Abnahme und Wiederherſtellung der Diſciplin, und unter all dieſem Wechſel Fortbeſtand bis zur allgemeinen Säculariſation im Jahr 1803. Im Jahr 1837 wurde es von König Ludwig I. wiederhergeſtellt. Die Beilagen enthalten die Verzeichniſſe der Abtiſſinen, Dechantinen, Priorinen, Conventualinen, Beichtväter und Kloſterrichter.

Drey.

2.

1. **Compendium theologiae moralis S. Alphonsi Mariae de Ligorio** olim episcopi S. Agathae Gothorum et institutoris congregationis S.S. Redemptoris auctore **D. Neyraguet** presbytero dioecesis Ruthenensis missionario. Editio post secundam Panormitanam retractata et multo emendatior. Patavii typis Seminarii 1848. Oeniponti in libreria (sic!) Pfaundler. Preis 3 fl. 12 kr.
2. **Manuale moralis theologiae juxta principia S. Alphonsi Ligorii** aliorumque probatissimorum auctorum nec non ad normam recentissimi operis **Thomae M. J. Gousset** Archiepiscopi Rhemorum S. S. legati nati, Galliae Belgicae primatis etc. addita recensione huc pertinentium civilium legum cod. civ. Austr., peculiarium consuetudinum et disciplinarum Mediol. dioecesis et casuum in Med. dioec. reservatorum. Tomus I. Mediolani typis Pirotta et Socc. 1850. Preis 3 fl. 36 kr.
3. **Die chriſtliche Sittenlehre.** Von D. **Joſeph Ambros**

Stapf, Domcapitular und Conſiſtorialrathe zu Brixen, emeritirtem Profeſſor der Moral und Erziehungskunde. Zweite nach des Verfaſſers Tode von J. B. Hofmann, F. B. Conſiſtorialrathe und Profeſſor der Moraltheologie in Brixen, beſorgte und überarbeitete Auflage. Erſter, zweiter u. dritter Band. Mit Gutheißung des fürſtbiſchöfl. Ordinariates zu Brixen. Innsbruck, in der Wagner'ſchen Buchhandlung. 1850. Preis 6 fl. 48 kr.

4. **Katholiſche Moraltheologie von Ferdinand Probſt**, Prieſter. Erſter Band. Tübingen, 1848. Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung. (Laupp und Siebeck). Zweiter Band, ebenda 1850. Preis beider Bände 10 fl. 42 kr.

Der Unterzeichnete glaubte die Gelegenheit, die ſich ihm darbot, mehrere Moralwerke miteinander in der Quartalſchrift zur Anzeige zu bringen, um ſo mehr ergreifen zu müſſen, als es ihm ſchien, daß er durch Nebeneinanderſtellung verſchiedener Leiſtungen zugleich einen Beitrag zur Löſung der Streitfrage, welche Methode für Behandlung der Moraltheologie die zweckmäßigſte ſei, liefern könnte. Man hat neuerdings nicht nur angefangen, die ältere caſuiſtiſche Behandlungsweiſe der Moral nicht mehr für ſo verwerflich zu finden, als dieß in weiten Kreiſen theilweiſe noch vor wenigen Jahren der Fall war, ſondern man iſt ſogar mitunter geneigt, dieſer Methode vor allen andern, die in neuerer Zeit verſucht worden, einen entſchiedenen Vorzug einzuräumen und hat die Behauptung aufgeſtellt, es ſei für die Moral kein Heil zu erwarten, ſo lange man ſie nicht wieder nach der Weiſe der Alten bearbeite. Die rubricirten Werke geben uns Gelegenheit, die Stichhaltigkeit dieſer Behauptung zu prüfen, denn die beiden erſtgenannten repräſentiren den ältern, die beiden letztern ſtehen auf

dem neuern Standpunkt der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Moraltheologie.

1. Für den Werth des erſtgenannten Werkes, des Compendium von Neyraguet, ſpricht ſchon der äußere Umſtand ſehr günſtig, daß es bereits in einer nicht geringen Zahl von Auflagen Verbreitung gefunden. Wie wir aus der Vorrede der uns vorliegenden Ausgabe erſehen, wurde dasſelbe bereits früher in Paris, Lyon, Toulouſe, Neapel, Benevent und zweimal in Palermo gedruckt. Auch das ſehr anerkennende Schreiben des neulich zum Cardinal erhobenen Erzbiſchofes von Rheims, Thomas Gouſſet, des geiſtreichſten unter den Verehrern der Liguoriſchen Moral, das der erſten Palermitaner Ausgabe von 1839 vorgedruckt iſt, kann dem Buche nur zur Empfehlung gereichen. Zudem ſoll, wie wir aus der Vorrede des unter 2 aufgeführten Mailänder manuale moralis theologiae erſehen, der gegenwärtige Papſt Pius IX. dem Verfaſſer wegen dieſes Werkes ein Belobungsſchreiben zugeſandt haben.

Der Zweck, den ſich Neyraguet bei ſeiner Arbeit geſtellt, iſt ein ſehr beſcheidener. Er will nichts Neues und Selbſtſtändiges liefern, ſondern blos die Moraltheologie des hl. Alphons Liguori zu leichterm Gebrauch für die Seelſorger in einem möglichſt vollſtändigen Auszuge wieder geben. Dieſen Zweck erreicht er auf höchſt anerkennenswerthe Weiſe. Mit der größten Gewiſſenhaftigkeit und Genauigkeit gibt er die Lehre ſeines Meiſters wieder, indem er ſorgfältig das Weſentliche von dem Unweſentlichen ſcheidet, weitläufige Auseinanderſetzungen, wie ſie der hl. Alphons mitunter zur Vertheidigung ſeiner Anſichten für nothwendig hielt, auf der Seite läßt und nur das aufnimmt, was wirklich Lehre deſſelben iſt oder zur nothwendigen Begründung derſelben

gehört. Zugleich bringt er die Materien in eine beſſere Ordnung und Ueberſichtlichkeit, als dieſes in ſeinem Original der Fall iſt, indem er die bei den Caſuiſten gemeinübliche Abfolge der moraliſchen Rubriken wieder herſtellt, von der ſein Meiſter abgewichen war, um die ihm eigenthümliche Lehre des Aequiprobabilismus gleich am Anfang ſeines Werkes zu begründen. Daher macht das Neyraguetſche Werk die Moraltheologie des hl. Alphons zwar nicht überflüſſig, was auch der Verfaſſer nicht beabſichtigt, aber für den praktiſchen Gebrauch erſetzt es dieſelbe vollkommen und es kann ihm in dieſer Beziehung ſogar ein Vorzug vor dem Originalwerke zuerkannt werden.

Bei dem engen Verhältniß in welches Neyraguet ſich zu ſeinem Meiſter ſtellt, verſteht es ſich von ſelbſt, daß er auch den wiſſenſchaftlichen Standpunkt deſſelben theilt. Wir müſſen daher zunächſt dieſen ins Auge faſſen und auch auf die Gefahr hin, für manchen Leſer der Quartalſchrift nur Bekanntes zu wiederholen, doch über dieſen Punkt uns etwas weitläufiger verbreiten. Als Caſuiſtiker faßt der hl. Alphons den Begriff der Moraltheologie ganz anders, als wir zu thun pflegen. Die Moraltheologie iſt ihm, wie den Caſuiſten überhaupt, eine ausſchließlich praktiſche Wiſſenſchaft, wie er ſie denn im Prologe des V. Buches ſeines Moralwerkes ausdrücklich als eine Disciplin bezeichnet, quae tota ad praxim sit dirigenda. Näherhin iſt ſie ihm für den Theil der geiſtlichen Praxis beſtimmt, welcher ſich auf Verwaltung des Bußſacramentes bezieht. Eine ſolche Auffaſſung der Moraltheologie kann natürlich für die Behandlung des moraliſchen Stoffes im Einzelnen nicht ohne bedeutenden Einfluß bleiben. Fürs erſte muß Alles weggelaſſen werden, was blos wiſſenſchaftliche Bedeutung hat.

Daher findet ſich in caſuiſtiſchen Bearbeitungen der Moral keine nähere Begründung und Auseinanderſetzung der allgemeinen moraliſchen Wahrheiten, ſondern es wird blos ihre Anwendung auf die beſondern Verhältniſſe und Fälle des Lebens aufgezeigt. Wie dieſelben zu beweiſen, in welches Verhältniß ſie zu den übrigen Wahrheiten der Offenbarung zu ſtellen ſeien, darauf glaubt man auf dieſem Standpunkt nicht in der Moraltheologie eingehen zu müſſen, ſondern überläßt dieſes Geſchäft der ſogenannten theologia scholastica, d. h. der ſowohl die Dogmatik als die Moral in ſich begreifenden wiſſenſchaftlichen Geſammtdarſtellung der chriſtlichen Lehre. Demnach iſt bei dieſer Auffaſſung der moraliſche Stoff unter zwei Disciplinen vertheilt: das Allgemeine und Theoretiſche enthält die theologia scholastica, das Beſondere und Praktiſche wird in der theologia moralis abgehandelt. Daher forderte man auch in beſſern Zeiten in der Regel von den Geiſtlichen das Studium der theologia scholastica als Vorausſetzung oder Ergänzung des Studiums der theologia moralis, und es wären ſicherlich manche Mißſtände nicht in die Kirche eingedrungen, hätte man dieſe Forderung mit Ernſt feſtgehalten und nicht nach und nach in immer weiterm Umfang Dispenſation davon eintreten laſſen. Fürs zweite bringt es die Rückſicht auf das Beichtinſtitut mit ſich, daß in der caſuiſtiſchen Moral vorwiegend die Frage nach dem ſich ſtellt, was Sünde ſei, wo dieſelbe anfange, unter welchen Bedingungen die Sünde eine leichte, eine ſchwere, eine tödtliche oder läßliche werde. Die caſuiſtiſche Moral iſt daher, wenn man neuerdings üblich gewordene Bezeichnungen auf ſie anwenden will, nicht Tugendlehre, nicht einmal Pflichtenlehre, ſondern vorherrſchend Lehre von den Sünden. Fürs dritte endlich muß die caſuiſtiſche Moral

als praktiſche Wiſſenſchaft in der Eintheilung des Stoffes hauptſächlich vom praktiſchen Standpunkt ausgehen. Dieſer fordert aber Anſchließung an bereits bekannte, möglichſt allgemein gebrauchte Formeln, unter welche der moraliſche Stoff untergebracht werden kann. Als ſolche Formeln boten ſich dar die drei theologiſchen Tugenden, der Decalog, die Kirchengebote und die Sacramente. Die Abhandlung über dieſe Punkte bildet regelmäßig den eigentlichen Kern der caſuiſtiſchen Bearbeitungen der Moral. Daran ſchloßen ſich dann von ſelbſt theils die einleitenden Tractate de actibus humanis, de conscientia, de legibus, de peccatis, theils die ergänzenden de censuris und de irregularitatibus an. Dieſe Diatheſe des Stoffes hat freilich keinen wiſſenſchaftlichen Werth, allein nachdem ſie einmal eingeführt und faſt allgemein üblich geworden, dürfte das Aufgeben derſelben nicht mehr gerathen ſein. Denn der Wechſel der Eintheilung bei ſolchen für den praktiſchen Gebrauch beſtimmten Büchern iſt jedenfalls ein größeres Uebel, als eine den Forderungen der Wiſſenſchaft weniger entſprechende Eintheilung.

Wir glaubten dieſe Erörterung vorausſchicken zu müſſen, um auf den Grund derſelben unſer Urtheil über den Werth und die Bedeutung des vorliegenden Werkes von Neyraguet, beziehungsweiſe der theologia moralis des hl. Alphons Liguori, abgeben zu können. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß eine Bearbeitung der Moraltheologie mit beſtimmter Rückſicht auf die Verwaltung des Bußſacramentes nicht nur zuläſſig, ſondern auch bei der unendlich hohen Bedeutung des Beichtinſtitutes ſogar nothwendig ſei. Im Beichtſtuhl reicht man mit der Kenntniß der allgemeinen moraliſchen Wahrheiten nicht aus; denn die Anwendung des Allge-

meinen auf die einzelnen concreten Fälle ist nicht so leicht, und kann daher auch nicht dem bloßen Ermessen des einzelnen Priesters überlassen werden. Daher glauben wir, daß man früher vollkommen Recht hatte, wenn man ein großes Gewicht auf das Studium der Moraltheologie in der casuistischen Form legte, und wir nehmen keinen Anstand zu behaupten, daß die mancherlei Mängel, welche sich da und dort in die Verwaltung des Bußsacramentes eingeschlichen, nicht zum geringsten Theil eben von der Vernachlässigung dieses Studiums herzuleiten sein dürften. Dagegen sollte man auch nicht verkennen, daß die casuistische Moral nur eine Seite der Moraltheologie repräsentirt und daß deßwegen ein blos auf sie beschränktes Studium ebensowenig genügen kann, als das Studium eines Moralwerkes, das den moralischen Stoff mit bestimmter Rücksicht auf die Verwaltung des geistlichen Lehramtes behandelt. Daher sind wir auch keineswegs geneigt, den casuistischen Standpunkt als den höchsten oder gar als den einzig berechtigten zu betrachten, auf welchen man sich bei Bearbeitung der Moraltheologie stellen kann. Aber die Berechtigung, die ihm in einer bestimmten Sphäre zukommt, können wir ihm ebensowenig absprechen, und es hindert uns demnach nichts, die eigenthümlichen Vorzüge der Moraltheologie des hl. Alphons anzuerkennen, wenn wir gleich den Standpunkt, auf den er sich bei Bearbeitung derselben gestellt, als einen einseitigen bezeichnen müssen. Unter jene Vorzüge rechnen wir zuerst, daß es dem hl. Alphons vielleicht unter allen casuistischen Moraltheologen am besten gelungen ist, zwischen übergroßer Strenge und verderblicher Laxheit die rechte Mitte zu finden. Dazu diente ihm als Leitstern, wie wir glauben, weniger sein System des Aequi-

probabilismus, mit dem im Wesentlichen wenig ausgerichtet ist, als vielmehr die reiche Erfahrung, die er sich in der Seelsorge und insbesondere im Beichtstuhle erworben. Der zweite Vorzug der Liguorischen Moral besteht darin, daß die Entscheidungen des Heiligen in gewißer Weise die Billigung des heil. Stuhles für sich erlangt haben, nachdem dieselben bei seinem Seligsprechungsproceß einer sorgfältigen Prüfung unterworfen worden. Diese Billigung erstreckt sich nach einer Decision der Röm. Pönitentiarie vom 5. Juli 1831 dahin, daß beim Vortrage der Moraltheologie man die Ansichten des hl. Alphons mit Sicherheit adoptiren könne, doch so, daß man, ohne einem Tadel sich auszusetzen, auch nach andern bewährten Auctoren sich richten kann, und sodann, daß ein Beichtvater, der sich in der Entscheidung eines Falles lediglich auf die Auctorität des hl. Alphons stützt, darüber nicht beunruhigt werden dürfe. Da nun das vorliegende Handbuch des Neyraguet nichts ist als eine Zusammenstellung der Lehre des heil. Alphons, so nimmt es an dieser Prärogative auch Antheil.

So bedeutend demnach der Werth des Neyraguetschen Werkes durch sein strenges Anschließen an seinen Meister wächst, so entsteht doch gerade durch diesen Umstand an demselben ein Mangel, der die Brauchbarkeit des Buches für die Gegenwart und namentlich für unsere deutschen Verhältnisse mindert. Es liegt in der Natur der casuistischen Behandlung der Moral, daß sie nie zum Abschluß kommen kann, weil das Leben in fortwährender Bewegung begriffen ist und immer neue Verhältnisse gestaltet, auf welche die allgemeinen moralischen Wahrheiten anzuwenden sind. Sind nun zwar in den meisten Hauptpunkten die Menschen seit den Zeiten des hl. Alphons sich gleich geblieben,

werden dieſelben Sünden auf dieſelbe Art begangen, wie damals, ſo ſind doch viele Verhältniſſe ſeitdem von Grund aus umgeſchaffen worden, und viele andere haben die Bedeutung verloren, die ihnen zur Zeit des hl. Alphons noch zukam. Man denke nur an die radicale Umwandlung der öffentlichen Geſetzgebung in faſt allen europäiſchen Staaten, an die Kloſteraufhebung, an die Säculariſirung, an die in Frankreich, Belgien und anderwärts allgemein durchgeführte Verwandlung des geiſtlichen Einkommens in Beſoldungen, die von Verwilligung der Parlamente abhängig ſind, an die Ablöſung des Naturaleinkommens der Kirche und Stiftungen, an die allgemeine Militärpflicht u. ſ. w. Ja ſelbſt an die Erfindung des Chloroform und Schwefeläthers knüpfen ſich Fragen, die die caſuiſtiſche Moraltheologie nicht unbeantwortet laſſen kann. Ueber alle dieſe und ähnliche Punkte wird man im vorliegenden Buche vergebens eine Auskunft ſuchen, während andere für uns mehr oder weniger bedeutungslos gewordene ausführlich beſprochen werden. Auch der Umſtand darf nicht unbeachtet gelaſſen werden, daß der hl. Alphons vorzüglich ſüditalieniſche Sitten und Zuſtände vor Augen hatte. Daraus dürfte ſich die auffallende Weiſe erklären laſſen, wie er ſich z. B. über die ebrietas, über Walddiebſtahl u. ſ. w. ausſpricht. Ebenſo mögen ihm in der Lehre von den Verpflichtungen der Geiſtlichen vorzugsweiſe die zahlreichen wenig beſchäftigten Abbates, dieſer Ruin der Kirche in Italien, vorgeſchwebt haben. Daher wird es ohne Zweifel kommen, daß er die Schule, dieſes umfangreiche Feld von Verpflichtungen für den Geiſtlichen, ſo gut wie ganz übergeht.

Nichts deſto weniger kann Neyragueis Werk ange-

legentlich empfohlen werden. Es wird vermöge der Klarheit und Einfachheit ſeiner Darſtellung für jeden Geiſtlichen ſowohl zum Privatſtudium als auch zu augenblicklichem Nachſchlagen ſich eignen und ihm in den meiſten Fällen eine ſichere Auskunft gewähren. Vorzüglich aber dürfte es für Prieſterſeminarien, in denen die caſuiſtiſche Behandlung der Moraltheologie am Platze iſt, empfohlen werden. Die einzelnen Defecte, welche es an ſich hat, können beim Vortrag ihre Erledigung finden. In welcher Weiſe dieß etwa geſchehen könnte, dazu kann das unter

2. aufgeführte Manuale moralis theologiae Anleitung geben. Es iſt uns zwar erſt der erſte Band dieſes, wie es ſcheint, auf 2 Bände berechneten Werkes zugekommen, doch iſt das Vorliegende genügend, um über Charakter und Richtung des Ganzen ein Urtheil abgeben zu können. Von Neyraguets Werk unterſcheidet es ſich einmal dadurch, daß es nicht ein Auszug aus den Werken des hl. Alphons, ſondern eine ſelbſtſtändige Bearbeitung der Moral nach den Grundſätzen deſſelben iſt, ſodann dadurch, daß es auf beſtimmte Verhältniſſe, zunächſt die der Mailänder Diöceſe und dann der Kirche in Oberitalien überhaupt Rückſicht nimmt. Obwohl die Darſtellung ihrer äußern Form nach nicht die bei den Caſuiſtikern gewöhnliche iſt, ſo iſt ſie doch ihrem Grundweſen nach caſuiſtiſch, wie denn auch die bei Caſuiſten gewöhnliche Eintheilung des Stoffes im Weſentlichen beibehalten iſt. Zwar wird in der Einleitung verſucht, dieſe Eintheilung auf allgemeinere Grundſätze zurückzuführen und ſie damit theils zu rechtfertigen theils zu vereinfachen. Allein dadurch wird die Sache nicht beſſer, ſondern ſchlimmer, wie man an einigen Beiſpielen erſehen kann. Die Lehre von den theologiſchen Tugenden

z. B. wird bei Gelegenheit des ersten Gebots abgehandelt und der Verfasser ist daher genöthigt, die Almosenpflicht an diesem Ort, wo sie doch wahrlich nicht hingehört, zu besprechen. Der Tractat de jure et justitia wird in seinem ganzen Umfang beim siebenten Gebot untergebracht, wodurch die Abhandlung über dieses Gebot gegenüber von den andern zu einer wahren Monstrosität wird. Die Kirchengebote werden nicht besonders, sondern theils bei Gelegenheit der göttlichen Gebote, theils bei den Sacramenten behandelt; das kirchliche Fastengebot findet sogar seine Stelle bei der Abhandlung über die Cardinaltugend der temperantia. Man kann daraus ersehen, daß mit dem einfachen Abgehen von der casuistischen Eintheilungsweise noch nicht viel gewonnen ist und das Interesse der Wissenschaft dadurch keineswegs befriedigt wird. Will man einmal eine casuistische Moral schreiben, so bleibe man bei der altherkömmlichen Eintheilungsweise, die doch wenigstens das Gute für sich hat, daß sie allgemein bekannt ist, und man daher, wenn man über einen bestimmten Punkt Auskunft will, nicht durch Nachsuchen die Zeit verlieren darf.

In anderer Richtung dagegen ist das Buch practisch sehr zweckmäßig eingerichtet und kann als Muster dienen, wie die Moral zum practischen Gebrauch für die Geistlichkeit einer oder mehrerer in ihren Verhältnissen gleicher Diöcesen behandelt werden kann. Wir bemerken in dieser Beziehung zuerst, daß der Verfasser bei all den Punkten, wo die Moral in die Rechtssphäre übergreift, die Bestimmungen der östreichischen Gesetzgebung wörtlich nach der officiellen italienischen Uebersetzung anführt. Wir müssen dieß Verfahren bei einem für unmittelbar practische Zwecke bestimmten Buche unbedingt loben. Man kann von dem

Geiſtlichen nicht verlangen, daß er das Civilrecht ſtudirt habe, und doch kommt er in Fällen, wo es ſich um Reſtitution handelt, oft genug in die Lage, nach Beſtimmungen deſſelben entſcheiden zu müſſen. In dieſem Punkt wird in der Praxis nicht ſo gar ſelten gefehlt und z. B. eine Reſtitution aufgelegt, wo eine ſolche nicht zu leiſten wäre, oder von derſelben freigeſprochen, wo ſie doch nothwendig verlangt werden müßte. Das zweite Bemerkenswerthe an unſerm Buche iſt, daß der Verfaſſer ſich ſo viel als möglich beſtrebt, für alle Vorkommniſſe und Verhältniſſe, die in den Bereich moraliſcher Beurtheilung fallen können, Entſcheidungen zu geben. Obwohl er daher im Allgemeinen, wo die Verhältniſſe ſich gleich geblieben ſind, ſich ſtreng an die Grundſätze des hl. Alphons hält, ſo iſt er doch bei den großen Veränderungen, welche die Neuzeit gebracht hat, oft genöthigt über dieſelben hinauszugehen, und Fragen zu löſen, an deren Aufſtellung ſein Gewährsmann noch gar nicht denken konnte. In dieſer Richtung hat ihm am beſten Gouſſet vorgearbeitet, auf den er ſich auch ſehr häufig beruft, und deſſen Anſichten für ihn in der Regel maßgebend ſind. Auch Bouvier und andere franzöſiſche Moraliſten der Neuzeit, welche die Grundſätze des hl. Alphons adoptirt und theilweiſe weiter gebildet haben, werden von ihm fleißig benützt. Nur wo er bei dieſen Schriftſtellern keinen Vorgang findet, wagt er ſelbſtſtändig eine Entſcheidung zu geben. Um was für Fragen es ſich handelt, haben wir oben angedeutet; allein es würde uns zu weit führen, wollten wir die Art ihrer Löſung im Einzelnen beurtheilen. Wir bemerken nur, daß dieſelbe im Ganzen uns recht gut gefällt; es iſt ein beſonnener, klarer und zugleich milder Geiſt, in welchem die meiſten der

betreffenden Entſcheidungen gehalten ſind. Nur in einzelnen Punkten ſcheint der Verfaſſer der Rückſicht auf die beſtehenden Verhältniſſe gar zu viel nachzugeben. So ſagt er z. B. in Bezug auf die Diſpenſation von der Feier der Sonn- und Feſttage: si, quo tempore fruges, uva, foenum, linum, cannabis colliguntur, dubitatur an necessitas urgeat, nempe an vere periculum instet, ne terrae fructus per pluvias corrumpantur et pereant, parochus potest, *nos vero addimus*, *etiam debet* dispensare, cum timendum sit, ne, si dispensatio fidelibus denegetur, laborent sine dispensatione. Hoc est tutissimum consilium et Ecclesiae spiritui conforme, quae filiorum infirmitati aeque compatitur. Ebenſo wenig möchten wir den Satz unterſchreiben, den er in Betreff der Frage, an wen bei Steuerdefraudationen zu reſtituiren ſei, aufgeſtellt. Er ſagt: Sed cuinam haec restitutio facienda est? Prima fronte videtur restituendum esse statui; (status=Staat) reddenda enim quae sunt Caesaris, Caesari. Ceterum si demas quosdam extraordinarios casus, in quibus agatur de restitutione notabilis summae, restitui potest subveniendo egentibus, hospitiis, aliisque institutis nationi utilibus. Status vero non potest hunc actum improbare, sive quod haec una restituendi ratio solet esse moraliter possibilis, sive quod in reipublicae utilitatem cedit, sive quod attenta communi animorum dispositione quidquam melius sperari nequit, praesertim cum impia philosophia inter populos fidem labefactando una simul animos a subjectione averterit. Freilich wenn reſtituirte Summen, wie dieß ſchon geſchehen iſt, von den Cameralämtern mit der Bemerkung zurückgeſchickt werden, daß ſie ſolche Einnahmen unter keine Rubrik zu bringen wüßten, bleibt keine andere als die vom Verfaſſer gegebene

andern Standpunkt befinden, als bei den vorbesprochenen Werken. Es ist die Gesammtheit des moralischen Stoffes, den er zur Darstellung bringen will und zwar zu einer Darstellung, die den Forderungen der Wissenschaft als solcher entspricht. Die Forderungen der Wissenschaft schließen die Rücksichtnahme auf praktische Bedürfnisse nicht aus, sondern schließen sie ein und heben blos eine einseitige Geltendmachung derselben auf. Daher hört auch die Stapfsche Moral, trotzdem daß sie den Forderungen der Wissenschaft entsprechen will, nicht auf practisch zu sein, sondern wird dieß in einem erhöhten Grad, indem sie dem Geistlichen als Verwalter des kirchlichen Lehramts, ebenso wie als Verwalter des Bußsakramentes Dienste zu leisten im Stande ist. Doch ließ in letzterer Beziehung die erste Ausgabe noch Manches vermissen, was auch in der gegenwärtigen, trotz der schätzenswerthen Zusätze des Herausgebers, noch nicht vollständig ergänzt ist.

Zugleich mag die angeführte Definition einen Beweis liefern von dem streng positiv gläubigen Standpunkt des Verfassers. Die Grundsätze der Moral sind ihm Offenbarungswahrheiten wie die Grundsätze der Dogmatik. Mit dieser Anerkenntniß hat der Verfasser mit der ganz- und halbrationalistischen Willkühr gebrochen, die sich seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts so vielfach in die Behandlung der Moraltheologie eingeschlichen. Stapf bleibt sich auch seinem Standpunkt durch das ganze Werk hindurch treu. Wenn ihn auch seine Gemüthlichkeit mitunter treibt, auszugleichen, zu versöhnen, wo Ausgleichung und Versöhnung nicht am Platze ist, wenn er sich auch bisweilen bemüht, an den „harten“ Wahrheiten die Spitzen und Ecken etwas abzuschleifen, oder dieselben durch Schön-

redneret annehmlicher zu machen, zu weit geht er doch nie und seinen positiven Standpunkt weiß er stets in seinem Rechte zu erhalten. Dieser Charakter grundehrlicher, unerschütterlicher, dabei aber keineswegs finstern, sondern freudigen Gläubigkeit der sich durch das ganze Stapf'sche Werk hinzieht, hat den Referenten an demselben von jeher besonders angesprochen, trotz der Mängel, welche es an sich hat.

Um diese Mängel zu characterisiren gehen wir wieder von der oben angeführten Definition aus. Man sieht wohl, es könnte zwar nicht ein symbol- wohl aber ein bibelgläubiger Protestant dieselbe Definition der Moral aufstellen. Nach dieser Definition hat nämlich die Moral blos zwei Faktoren zu berücksichtigen, auf der einen Seite die Offenbarung Gottes und auf der andern Seite eine ungeschiedene Masse menschlicher Individuen, oder mit andern Worten: die Individuen werden in unmittelbare Beziehung zur Offenbarung gestellt. Ist diese Anschauung des Sachverhältnisses schon an sich eine unrichtige, und verkennt sie den wesentlichen Organismus der göttlichen Offenbarung, so ist sie auch nicht geeignet, die Grundlage eines organischen Aufbaus der Moraltheologie zu werden. Daher ist es auch Stapf nicht gelungen, seine Moral zu einem organischen Ganzen, in welchem jedes einzelne Glied seine nothwendige Stellung hätte, abzurunden. Dieser Mangel zeigt sich am deutlichsten im zweiten, sogenannten angewandten Theil der Moral. Stapf behandelt die sogenannten abgeleiteten Pflichten in der Ordnuug, daß er zuerst die Pflichten des Menschen gegen Gott, dann die gegen sich selbst und endlich die gegen den Nebenmenschen stellt. Allein diese Ordnung ist rein willkührlich: man könnte ebenso gut

die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, ja sogar, wenn man den Klimax statt des Antiklimax anwenden wollte, die Pflichten gegen Gott ans Ende stellen. Stapf hat diesen Mangel des Organischen in seiner Arbeit wohl gefühlt, und daher nach dem ihm von Hirscher gebotenen Mittelbegriff vom Reiche Gottes gegriffen. Allein dieser Begriff, der eigentlich kein Begriff, sondern eine Anschauung und daher mehrdeutig ist, taugt seiner Natur nach als Grundlage blos dann, wenn man die Moral rhetorisch behandelt, d. h. wenn man sich bei der Darstellung den bestimmten Zweck stellt anzusprechen, und daher auf die Vermögen der unmittelbaren Auffassung, auf Anschauung und Gefühl wirken muß. Diese Art, die Moral zu behandeln, muß an sich als durchaus berechtigt anerkannt werden, gerade so wie die Casuistik, zu der sie ein heilsames Gegengewicht bildet. Greift man aber einmal zu ihr, so muß sie auch consequent durchgeführt werden: an die Stelle der Demonstration muß vorherrschend die Description treten, die Begriffe des Guten und Bösen in ihren unendlichen Abstufungen müssen, um anschaulich zu werden, individualisirt und namentlich darf das Gesetzliche nicht mehr als transcendente Norm des Lebens behandelt, sondern muß in den Erscheinungen des Lebens als dessen immanente Norm aufgezeigt werden. An dieser Consequenz hat es bekanntlich von Hirscher nicht fehlen lassen und deßwegen in seiner Weise ein Meisterwerk geliefert, dem in dieser Gattung die Palme so bald kein anderes streitig machen wird. Stapf dagegen wollte sich zu einer solchen Consequenz nicht verstehen und deßwegen blieb für ihn der Begriff des Reiches Gottes unbrauchbar. Nachdem er ihn aber einmal beigezogen, so konnte er ihn, statt ihn zum leiten-

den und durchdringenden Gedanken seines Systems zu machen, demselben nur äußerlich anfügen, und er diente dann, wie der Epheu-der an einer Mauer wächst, nur dazu, das frühere, wenn auch nicht kunstgerechte, doch sonst ganz tüchtige Bauwerk seiner Moral zu zerbröckeln und theilweise zu gefährden. Daher sind wir mit dem Herausgeber vollkommen einverstanden, wenn er dieses Beiwerk weggeschnitten und wir wünschten sogar, er wäre damit noch schonungsloser verfahren, als er wirklich gethan: es ist immerhin noch mehr Rhetorik übrig geblieben als heilsam ist. Indessen hat doch das Werk unter den Händen des Herausgebers sehr viel an practischer Brauchbarkeit gewonnen, und man ist ihm deßwegen für die nicht geringe Mühe, die er aufgewendet, zu Danke verpflichtet. Was aber den wissenschaftlichen Mangel anlangt, so hat er eben Alles auf den frühern Zustand, den Stapf selbst gern überwunden hätte, zurückgeführt. Wir machen dieß dem Herausgeber nicht zum Vorwurf; denn zu einer Umarbeitung der Stapf'schen Moral von Grund aus konnte er sich nicht für berechtigt halten. So hoch wir daher Stapfs Werk, namentlich in der vorliegenden Ueberarbeitung schätzen, so vielen Nutzen dasselbe auch in weiten Kreisen stiften mag, so können wir doch nicht umhin dem Werke von Probst, das wir nun noch besprechen wollen, den Vorzug einzuräumen, indem wir glauben, daß dasselbe in praktischer Brauchbarkeit dem Stapfschen Werke nicht nachsteht, in wissenschaftlicher Beziehung aber dasselbe übertrifft.

4. Wie aus der Vorrede zum ersten Bande hervorgeht, beabsichtigte Probst zuerst ein Handbuch der Moral als Seitenstück zu seinem früher erschienenen Handbuch der katholischen Glaubenslehre zu schreiben; da er aber fand,

daß die neuern Bearbeitungen der Moral den theologiſchen Standpunkt nicht gehörig feſtgehalten, entſchloß er ſich von ſeinem früheren Plane abzuſtehen und ein umfaſſenderes Moralwerk auszuarbeiten. Sein Augenmerk richtete er dabei darauf, das Poſitive im Gegenſatz zu dem pſychologiſch Subjektiven zu der ihm gebührenden Geltung zu bringen, und das ſpecifiſch Katholiſche nicht nur nebenbei zu berühren, ſondern daſſelbe zu ſeinem Ausgangs- und Zielpunkt zu machen. Zu der ältern Behandlungsweiſe der Moral wollte er darum doch nicht zurückkehren; denn es ſchien ihm, wie er in der Vorrede des zweiten Bandes bemerkt, daß die ältere Moral in Bezug auf das Objekt zu einſeitig theologiſch ſei. Er ſagt in dieſer Beziehung: „der Stoff muß „theologiſch behandelt werden, aber der Stoff der alten „Moraltheologie iſt zu begränzt. Die Sittenlehre muß „die Wirkſamkeit des Ethos, wie es in der Kirche liegt, „auf alle auch die profanſten ſittlichen Gebiete, nachweiſen.“ Nehmen wir dazu noch, daß Probſt ſich die Aufgabe ſtellte, möglichſt einfach und populär zu ſchreiben, und mit Rückſicht auf das Bedürfniß der Geiſtlichkeit das Caſuiſtiſche beſonders ſorgfältig zu behandeln, ſo haben wir die weſentlichen Geſichtspunkte, die er ſich für Bearbeitung der Moraltheologie vorſetzte. Wir wollen nun ſehen, in wie fern er denſelben treu geblieben, und was ſein Werk dadurch gewonnen.

Die Darſtellungsform — um mit dieſer anzufangen — iſt von ſeltener Klarheit und Einfachheit, ſo daß auch ein Laie das Buch mit Leichtigkeit verſtehen kann. Der Verfaſſer handhabt die Sprache mit großer Gewandtheit und vielem Geſchmack; ſein Styl iſt fließend, dabei aber doch kräftig und körnig und übt durch ſeine Schmuckloſigkeit

und Natürlichkeit einen eigenthümlichen Reiz aus. Obwohl die Darstellung von aller Schönrednerei und sentimentaler Phraseologie entfernt ist, so ist sie darum doch nicht kalt und unlebendig, vielmehr offenbart sich in jeder Zeile ein Ernst und eine Entschiedenheit des Gemüths, die den Leser nicht gleichgültig lassen kann. In dieser Beziehung möchten wir sogar wünschen, der Verfasser hätte mitunter die jeweilige Stimmung des Augenblicks weniger markirt hervortreten lassen, als es geschehen ist. Ebenso würde das Werk nicht wenig gewonnen haben, wenn der Verfasser mit der Ausarbeitung nicht so geeilt hätte. Manches würde sich unbeschadet der Popularität viel kürzer und schlagender haben fassen lassen: namentlich würde manche Definition viel präciser ausgefallen sein, wenn nicht seine Schreibfertigkeit den Verfasser zuweilen verführt hätte, gar zu rasch über einzelne Punkte hinweg zu gehen. Dieß ist der Hauptmangel am ganzen Werke, ein Mangel, der übrigens schon im zweiten Bande weniger fühlbar hervortritt und den in in den betreffenden Fällen der denkende Leser leicht selbst verbessern kann.

Der Standpunkt, auf den der Verfasser sich stellt, ist der positive, näherhin der specifisch katholische. Dieß tritt schon in dem Begriff hervor, den er von der Moral aufstellt. Probst definirt dieselbe so: die katholische Moraltheologie ist die systematische Darstellung des sittlichen Lebens der Kirche. Wir glauben zwar, daß diese Definition wie sie vorliegt, nicht ohne Ausstellung bleiben dürfte, allein der Grundgedanke derselben, daß das sittliche Leben als ein wesentlich durch die Kirche bestimmtes zu betrachten sei, ist ganz richtig. Dieser Gedanke ist es denn auch, der Stapf gefehlt hat und durch dessen consequente Durch-

führung Probst in den Stand gesetzt wird, seinem Werke die organische Abrundung zu geben, zu der es sein Vorgänger nicht bringen konnte. Um dieß nachzuweisen, wollen wir dem Leser zuerst die Oeconomie der Probst'schen Moral vor Augen legen.

Dieselbe zerfällt in drei Theile. Der erste handelt von den sittlichen Vermögen und Anstalten, der zweite von den sittlichen Zuständen, der dritte von den Pflichten. Man könnte fragen, ob es nicht vielleicht besser gewesen wäre, wenn Probst die beiden ersten Theile in einen zusammengezogen hätte, wornach das ganze Werk in zwei Theile, einen allgemeinen und besondern, zerfallen würde. Abgesehen von andern Gründen, die dafür sprechen, so würde dadurch schon das Werk an Symmetrie gewonnen haben, während jetzt der dritte Theil gegenüber von den beiden andern einen unverhältnißmäßigen Raum einnimmt. Indessen ist dieser Punkt von untergeordneter Bedeutung; denn die Schwierigkeit der Organisirung des moralischen Stoffes tritt erst bei der Pflichtenlehre oder wie man es sonst heißt bei dem angewandten Theile der Moral ein, und daß es dem Verfasser gelungen ist, diese Schwierigkeit zu überwinden, darein setzen wir sein Hauptverdienst.

Im ersten Theile beschäftigt sich der erste Abschnitt mit den sittlichen Vermögen, und zwar zunächst mit dem Erkenntnißvermögen, zu welchem der Verfasser — ob mit vollem Recht, lassen wir dahingestellt — auch das Gewissen rechnet, sodann mit dem Begehrungsvermögen, endlich mit der Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die Vermögen zu einander stehen. Im zweiten Abschnitt werden die sittlichen Anstalten besprochen. Von diesen wird die

Kirche zunächst blos genannt, die ausführliche Darstellung der Lehre von derselben aber auf den dritten Theil verschoben. Auch von der Gnade wird hier blos das Allgemeinste beigebracht; dagegen wird das Gesetz ausführlich behandelt und das Verhältniß der verschiedenen Arten des Gesetzes zu einander genau angegeben.

Der zweite Theil enthält die Lehre von den sittlichen Zuständen. Probst unterscheidet drei solche Zustände, den Zustand der Sünde, den der Buße und den der Gnade, welche je in besondern Abschnitten abgehandelt werden. Der erste Abschnitt bespricht demnach zunächst die Sünde im Allgemeinen, wobei Wesen und Eintheilung, die Ursachen und die Folgen und Strafen der Sünde zur ausführlichen Darstellung kommen. Sodann wird von den Sünden im Besondern gehandelt und dieselben werden dargestellt, sofern sie den Zustand der Gottentfremdung (sieben Hauptsünden) den Zustand der Lasterhaftigkeit (himmelschreiende Sünden) und den Zustand der Unbußfertigkeit (Sünden gegen den hl. Geist und dämonische Mystik) constituiren. Im zweiten Abschnitt kommt der Zustand der Buße zur Abhandlung. Dieselbe wird unter dem doppelten Gesichtspunkt der Zerknirschung und der Genugthuung betrachtet. In der Lehre von der Zerknirschung wird von der Beicht und was derselben vorauszugehen hat, in der Lehre von der Genugthuung von den Bußwerken und mit anerkennenswerther Ausführlichkeit von der Restitution gehandelt. Der dritte Abschnitt endlich hat zu seinem Gegenstand den Zustand der Gnade, an welchem drei Stadien, Zustand der Rechtfertigung, Zustand der Vervollkommnung und Zustand der Vollkommenheit unterschieden werden. In der Abhandlung über den Zustand der Rechtfertigung wird zuerst von den

Tugenden im Allgemeinen, sodann von den Tugenden im Besondern, und zwar von den theologischen und den Cardinaltugenden zugleich mit den verschiedenen Formen, in denen sie zur Bethätigung kommen, gehandelt. Ebenso wird der Zustand der Vervollkommnung zuerst unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen und dann unter dem des Besondern dargestellt. In ersterer Beziehung kommen die Gaben des hl. Geistes und die heroischen Tugenden, in letzterer Fasten, Gebet und Almosengeben zu ausführlicher Verhandlung. Beim Zustand der Vollkommenheit wird zuerst das contemplative Leben in Betracht gezogen, wobei die Lehre von den evangelischen Räthen und den opera supererogatoria abgehandelt wird; sodann wird von der Vollkommenheit im engern Sinn gesprochen, wobei die mystischen Zustände, die auf den Grund der gratia gratis data entstehen, eine eingehende und klare Besprechung finden.

Der dritte Theil endlich, der den ganzen zweiten Band einnimmt, hat die Pflichtenlehre zu seinem Inhalt. Er zerfällt in drei Abschnitte, in welchem die Pflichten gegen sich selbst, die socialen Pflichten, und die Pflichten gegen Gott abgehandelt werden. Der erste Abschnitt ist mit Recht sehr kurz ausgefallen. Der Verfasser hat den Fehler glücklich vermieden, in den andere Moralisten gefallen sind, in diesem Abschnitte Dinge zu besprechen, die eigentlich in eine Anstandslehre oder in eine Diätetik gehören, oder Pflichten hereinzuziehen, die wie z. B. Mäßigkeit, Keuschheit u. s. w. ihre verbindende Kraft nur in der untergeordnetsten Weise aus der Rücksicht auf das eigene Ich haben. Probst bespricht nur kurz die Pflichten in Bezug auf den Geist und auf den Leib, etwas ausführ-

licher das Eigenthumsrecht und dann die Pflichten in Beziehung auf Stand, Beruf und Erholung. Desto umfassender ist dagegen der zweite Abschnitt ausgefallen. Derselbe zerfällt in zwei Abtheilungen, von denen die erste die Socialpflichten im Allgemeinen, die zweite dieselben in besondern Verhältnissen abhandelt. Die Socialpflichten im Allgemeinen werden unterschieden in Rechtspflichten und in Liebespflichten. Erstere erhalten eine sehr einläßliche Behandlung und besonders ist die Lehre von den verschiedenen Arten des Vertrags mit aller nur wünschenswerthen Ausführlichkeit dargelegt. In der zweiten Abtheilung werden als die besondern Verhältnisse, in welchen die Socialpflicht zur Ausführung zu kommen hat, in naturgemäßer Abfolge behandelt zuerst die Familie, dann der Staat, endlich die Kirche als die vollkommene sittliche Gemeinschaft. In der Lehre von der Familie wird zuerst von dem Wesen, dann von Eingehung, Schließung und Führung der Ehe gesprochen, wobei die Darstellung der aus der Erweiterung der Ehe zur Familie entstehenden gegenseitigen Pflichten von Eltern und Kindern, Dienstherrn und Dienstboten ihren naturgemäßen Platz findet. Endlich wird noch von der Auflösung der Ehe gehandelt, und daran ebenfalls ganz naturgemäß die Auseinandersetzung der aus dem vormundschaftlichen und dem Pathenverhältniß, so wie der aus dem Erbrecht sich ergebenden Pflichten geschlossen. Die Lehre vom Staat wird in zwei Artikeln abgehandelt. Im ersten wird vom Wesen und den Entwicklungsstufen des Staates gesprochen. Die Theorien vom Natur-, Vertrags- und Rechtsstaat finden eine gründliche Beurtheilung, wobei der Verfasser nicht vergißt, auch das Gespenst der Gegenwart, den Communismus, in den Kreis seiner

Betrachtung zu ziehen. Als die höchſte Realiſirung der Idee des Staates ergibt ſich dem Verfaſſer der ſittliche Staat, während er die Lehre vom abſoluten Staat mit glänzender Dialectik in ihrer Mangelhaftigkeit und Verderblichkeit aufzeigt. Im zweiten Artikel wird von den verſchiedenen Ständen im Staat gehandelt, vom Nährſtand, Wehrſtand, Lehrſtand, und vom Stande der Obrigkeit. An die Abhandlung über den Lehrſtand knüpft der Verf. die Beſprechung des Verhältniſſes der Schule zu Kirche und Staat, an die Abhandlung über den Stand der Obrigkeit die Lehre von den Geſetzen, vom Strafrecht und von den obrigkeitlichen Perſonen. In der Lehre von der Kirche als der vollkommenen ſittlichen Gemeinſchaft wird zuerſt von dem Natürlichen, dann von dem Göttlichen an der Kirche, ſodann von den Banden der kirchlichen Vereinigung und von der Löſung derſelben durch Excommunication, Schisma und Häreſie geſprochen. Der dritte Abſchnitt endlich handelt von den Pflichten gegen Gott, deren Gliederung ſich aus der objectiven Gliederung der Kirche ergibt. Demnach wird zuerſt von der ſtreitenden Kirche und den Ständen in derſelben, vom Laien- Prieſter- und Religioſenſtande gehandelt. Bei der Abhandlung über den Laienſtand kommen die ſogenannten Kirchengebote, bei der über den Prieſterſtand die dieſen Stand beſonders betreffenden kirchlichen Gebote und Verbote (Breviergebet, Cölibat, Simonie u. ſ. w.) zur Sprache. In der Lehre vom Stand der Religioſen wird zuerſt auf ſehr eindringliche Weiſe die Bedeutung der religiöſen Orden für das ſittliche Leben dargeſtellt, ſodann von den Pflichten dieſes Standes und von den Gelübden überhaupt und was ſich daran anknüpft gehandelt. Auf die Lehre von der ſtreiten-

den Kirche folgt die Lehre von der leidenden Kirche, also vom Reinigungsort, vom Zusammenhang der streitenden, leidenden und triumphirenden Kirche, von den Abläſſen für Verſtorbene und von der Darbringung des Meßopfers für dieſelben. Endlich ſchließt das Werk mit der Darſtellung der triumphirenden Kirche, in welcher von der Thätigkeit derſelben überhaupt, von den Heiligen, den Engeln, von Maria insbeſondere gehandelt und mit der Darlegung des Endziels der ganzen Weltgeſchichte dem Werke ein würdiger Schlußſtein gegeben wird.

Man wird aus dieſer Auseinanderſetzung erſehen, wie viel den Verfaſſer die principielle Anerkennung des von Gott geſetzten Organismus der Kirche für die Moral genützt hat. Indem ſich ihm damit zugleich die Anerkennung der von Gott gewollten Organismen der Familie und des Staates, die dem Organismus der Kirche zur Vorausſetzung dienen, ergab, erlangte er für die Gliederung ſeines Werkes eine ebenſo naturgemäße als feſte objective Baſis, auf welcher die Einordnung des Einzelnen an den ihm gehörigen Ort überall leicht und ungezwungen ſich fügte. Daher ſtehen die Materien in dieſem Werke in einem innerlich nothwendigen Zuſammenhang und wenn man auch in ganz einzelnen Punkten hie und da eine Umſtellung vornehmen könnte, im Großen und Ganzen wird dieſes nicht möglich ſein. Deßwegen nehmen wir auch keinen Anſtand, die Conſtruction, welche der Verfaſſer der Moralwiſſenſchaft gab, als eine höchſt gelungene anzuerkennen und glauben daß er ſeine Abſicht, in dieſer Beziehung eine neue Bahn zu brechen, vollſtändig erreicht habe.

Ebenſo müſſen wir auch die Ausdehnung anerkennen, welche er dem Objecte der Moral gab. Wir billigen es

vollständig, daß er auch das Rechtliche und Politische in den Bereich der Moral hereingezogen hat. Die großen Fragen, die in dieser Beziehung die Gegenwart bewegen, dürfen von der Moraltheologie nicht länger ignorirt werden und es muß endlich einmal an die Lösungen, die man denselben zu geben versuchte, der untrügliche Maßstab der Offenbarungswahrheit gelegt werden. Indem der Verfasser dieses unternahm, begab er sich freilich auf ein Feld, das seit der Zeit der großen mittelalterlichen Theologen von den Moralisten vom Fach fast gänzlich vernachlässigt worden; nur im Einzelnen hatte er tüchtige Vorarbeiten vor sich, z. B. von Locardaire, einzelne Aufsätze in den hist. politischen Blättern u. s. w.; besonders aber ist es Haller, den der Verfasser am häufigsten benützen konnte. Doch bewegt er sich auch in diesem Gebiete mit viel Selbstständigkeit und im Ganzen mit richtigem Tacte, obwohl wir hie und da wünschten, daß die Urtheile über bestimmte Stände und Zustände (wie z. B. II. p. 518.) zwar nicht milder ausgefallen, aber besser begründet worden wären. Der positiv kirchliche Standpunkt, auf den der Verfasser sich gestellt, wird von ihm auch in den hieher gehörigen Ausführungen consequent festgehalten, und er bewährt sich ihm als sicherer Wegweiser durch das Labyrinth von Irrthümern und halben Wahrheiten, durch die er sich hindurcharbeiten muß. Wir können auf das Einzelne der Resultate, die er gewinnt, nicht eingehen; wir bemerken nur, daß sie überall im Geiste ächter Freisinnigkeit ausfallen und daher in schroffem Gegensatze stehen zu den Ausgeburten des heuchlerischen Liberalismus, der in politischen Dingen gegenwärtig noch fast allgemein das große Wort führt.

Bei den großen und entſchiedenen Vorzügen des Werks kommen die Mängel, die ſich, wie wir theilweiſe ſchon angedeutet haben, in die Detailausführung eingeſchlichen, weniger in Betracht, und wir glauben daher, daſſelbe mit vollem Recht zu allſeitigſter Beachtung empfehlen zu können.

Aberle.

3.

Hiſtoriſcher Katechismus oder: der ganze Katechismus in hiſtoriſch-wahren Exempeln für Kirche, Schule und Haus. Von **Johann Ev. Schmid**, fürſterzbiſchöfl. Conſiſtorial-Secretäre und Katecheten der höhern Töchterſchule im Urſuliner-Inſtitute zu Salzburg. II. Bd. XXII u. 389 S. und III. Bd. XXIV und 397 S. Salzburg, 1849 u. 1850. In Commiſſion der Mayr'ſchen Buchhandlung. Druck der Zaunrith'ſchen Buchdruckerei. Preis à 1 fl. 24 kr.

Von der Predigtliteratur abgeſehen hat auf dem theologiſchen Gebiete unſtreitig das katechetiſche Fach die meiſten Vertreter gefunden. Wir haben eine Menge von Katechismen, katechetiſchen Handbüchern, Handbüchern zu Chriſtenlehren, ganz ausgearbeitete Katecheſen, katechetiſche Skizzen u. dgl. Deſſen ungeachtet hat man, wie Jeder weiß, der im Beſitze einer mehr als oberflächlichen Kenntniß dieſes Literaturzweiges iſt, nichts weniger als einen Ueberfluß an Gediegenem und Brauchbarem. Neben den vielen mißlungenen Verſuchen haben wir jedoch auch recht brave Arbeiten, und hieher rechnen wir ohne allen Anſtand den „hiſtoriſchen Katechismus“ von Herrn Schmid. Die von einem Recenſenten in den „katholiſchen Blättern aus Tirol

Nro. 100 v. J. 1849“ mitgetheilte, aus sicherer Quelle geschöpfte Nachricht, daß selbst bei der im Frühjahre zu Wien gehaltenen Versammlung der Erzbischöfe und Bischöfe Oesterreichs diesem Buche eine sehr ehrende und rühmliche Anerkennung zu Theil geworden, überraschte uns nicht im Mindesten, und der Herr Verf. konnte nach unserer Ansicht ohne alles Selbstlob oder Prahlerei in der Vorrede zum dritten Band sagen: „Es gereicht mir wahrlich zur angenehmsten Beruhigung über die Brauchbarkeit meiner Arbeit, daß sowohl die Literaturblätter bewährter katholischer Zeitschriften, als auch Briefe eifriger und in der Seelsorge ergrauter Männer, sowie die Thatsache des ungewöhnlich schnellen Absatzes sich günstigst für die ersten zwei Bände aussprachen.“ Auch wir haben schon früher im ersten Hefte dieser Zeitschrift v. J. 1850 S. 150 ff. auf den „historischen Katechismus“ aufmerksam gemacht, und wenn wir damals, wo uns blos der erste Band desselben vorlag, sagten, „wir können den historischen Katechismus, wenn die zwei noch nachfolgenden Bände eben so ausfallen, wie der vorliegende erste, allen Katecheten nur bestens empfehlen“, so können wir jetzt, nachdem wir auch den zweiten und dritten Band durchgegangen, diese Empfehlung unbedingt und auf das Angelegentlichste wiederholen und erlauben uns mit Beziehung auf das von uns am angeführten Ort Gesagte hier nur einiges Wenige zu bemerken.

Der zweite und dritte Band stehen dem ersten, der — und das will gewiß viel sagen — schon vor einiger Zeit die vierte Auflage erlebte, würdig zur Seite; die Art und Weise der Behandlung des Stoffes ist in allen dreien dieselbe, die zur Veranschaulichung und Fruchtbarmachung der jeweiligen Materie beigebrachten Beispiele sind im Ganzen kurz, treffend,

die Aussprüche von großen Männern ꝛc. classisch, die Gleichnisse und Sprichwörter sinnreich und passend. Daß bei einer so großen Menge von Beispielen, Gleichnissen ꝛc. hie und da eines vorkommt, welches nicht ganz quadrirt, einen etwas starken Glauben voraussetzt ꝛc., ist richtig, aber auch leicht erklärlich und verzeihlich, und wir sind überzeugt, der Fleiß und gute Geschmack des Herrn Verf. wird bei den weiter nothwendig werdenden Auflagen seines Katechismus auch solche kleine Mängel zu entfernen wissen. Noch brauchbarer würde der Katechismus, und dem einzelnen Katecheten wäre viel Zeit erspart, wenn der Herr Verf. bei kommenden Auflagen die Beispiele, Gleichnisse ꝛc. bei jeder zu behandelnden Materie so ordnete, daß zuerst die leichteren, verständlicheren und für das kindliche Alter berechneten kämen, dann erst die für die erwachsene Jugend ꝛc. bestimmten. So ist z. B. Band II. S. 148—215 die Rede von dem vierten göttlichen Gebot; von den biblischen Exempeln abgesehen werden 24 Beispiele guter christlicher Kinder und 14 Beispiele aus dem Heidenthume mitgetheilt; nach der von uns proponirten Aneinanderreihung brauchte der Katechet nicht erst mehrere oder gar alle allegirte Beispiele zu lesen, um das geeignetste herauszufinden, was er aber jetzt thun muß; auch wird der Herr Verf., wenn er auf unsern Vorschlag Bedacht nimmt, bald finden, daß bei dem einen und andern Gegenstand geeignete Beispiele für die noch nicht ganz reife Jugend fehlen. Wenn auch Päpste, Bischöfe, Aebte und gekrönte Häupter ꝛc. in mehreren Beispielen die Hauptrolle spielen, so finden wir dieß ganz in der Ordnung; doch hat der Hr. Verf. nach unserer Ansicht aus dieser Lebenssphäre etwas zu viele Beispiele ausgewählt, was wir insofern bedauern, als die Katechumenen

hiebei die Anwendung für ihre Lebensverhältniſſe nicht gar leicht machen können; viel leichter ließe ſich die Nutzanwendung machen, wenn die Beiſpiele mehr aus den gewöhnlichen Lebensverhältniſſen herausgenommen würden. Ebenſo dürfte es gut ſeyn, wenn die Beiſpiele mehr aus dem Leben ſolcher Heiligen genommen würden, deren Namen den Katechumenen mehr oder weniger bekannt ſind. Werden ſolche Heilige als Muſterbeiſpiele aufgeſtellt, deren Namen ſie vielleicht noch nie gehört haben; ſo wird dieſer Name des Heiligen aber auch ſeine angezogene Tugend viel leichter vergeſſen, als dieß bei mehr bekannten Heiligen der Fall ſein dürfte. Würde nicht ſelbſt mancher Katechet, wenn er z. B. die Begebenheit vom hl. Pambo Bd. II. S. 2 erzählte, in Verlegenheit kommen, wenn er von ſeinen Katechumenen gefragt würde, wer dieſer Pambo geweſen? „Ich hätte die Anzahl der Exempel, ſowie der Ausſprüche und Gleichniſſe noch bedeutend vermehren können, ſagt der Herr Verf. in der Vorrede zum erſten Band; allein zu große Bücher kommen auch zu theuer, und jeder Katechet kann ſich ſelbſt — ohne Koſten und ganz leicht — dieſe Sammlung vergrößern, wenn er nämlich — nach meinem unmaaßgeblichen Vorſchlage — dieſes Buch interfoliren, d. i. mit leeren Zwiſchenblättern von Schreibpapier — binden läßt, um auf dieſen Zwiſchenblättern die ihm ſelbſt in der Lectür oder im Leben vorgekommenen, und für dieſe oder jene Lehre des Katechismus geeigneten Exempel aufzuzeichnen.“ Wir ſind hiemit vollkommen einverſtanden, ſahen es aber doch ungern, wenn Herr Schmid einigemal nur auf Binterim's Denkwürdigkeiten der Kirche, Schmid's Liturgik, das Pontificale romanum etc. verwies, da den wenigſten Katecheten dieſe Bücher zu Gebote ſtehen dürften,

wogegen die Beschreibung der Pythischen, Nemeischen, Isthmischen Spiele, der Saturnalien, Terminalien ꝛc. II. 313 f. füglich weggeblieben wäre. Die interessanteren Notizen aus der biblischen und kirchlichen Archäologie hat übrigens der Herr Verf. meistens an der Hand Binterim's mitgetheilt. Der zu Grund gelegte Katechismus ist, wie schon früher bemerkt wurde, der des P. Canisius', und so sind im zweiten vorliegenden Bande Beispiele, Gleichnisse ꝛc. für das dritte Hauptstück (von der christlichen Liebe), und im dritten Bande für das vierte und fünfte Hauptstück (von den Sakramenten und der christlichen Gerechtigkeit) niedergelegt. Um aber gegenwärtigen Exempel-Katechismus auch zur Erklärung und Veranschaulichung jedes ändern Katechismus als des von P. Canisius brauchbar zu machen, ist dem dritten Bande am Ende ein alphabetisches Register über alle drei Theile beigefügt. Wir wünschen dem Buche die größtmögliche Verbreitung.

Repetent Fritz.

III.

Intelligenzblatt.

Päpstliche Allocution vom 1. November 1850.

Venerabiles Fratres!

In Consistoriali Oratione, qua Vos alloquuti fuimus XIII. kalendas Junii hujus anni, haud praetermisimus, Venerabiles Fratres, commemorare paucis verbis, ac dolere Vobiscum, quae in Carissimi in Christo Filii Nostri Sardiniae Regis Ditione contra Ecclesiae jus gesta nuper statutaque fuerant, atque una significavimus consilium, Nobis esse, ut super his accuratiorem in Consessu Vestro sermonem opportuno alio tempore institueremus. Ea vero spe sustentabamur fore, ut injuriis illic Ecclesiae illatis aliquod interea remedium afferretur, quod annuntiare Vobis possemus. Sed quoniam longe admodum abfuit, ut res ex sententia succederet, Nostri tandem officii esse duximus, ut ratione in hoc negotio a nobis adhibita ab ipsis ejus rei exordiis brevissime repetita, queramur et graviori oratione reclamemus contra ea omnia, quae tum in continentibus, tum etiam in transmarinis supradictae Ditionis regionibus decreta in Ecclesiae injuriam aut facta sunt.

Nostis, Venerabiles Fratres, sollemnem Conventionem, quae die 27 Martii anni 1841 inter Pontificium et Regium Legatum inita fuit, et quam sine mora tum Gregorius XVI. recol. mem. Decessor Noster, tum Carolus Albertus fel. rec. Sardiniae Rex ratam habuerunt et confirmarunt; nostis scilicet, hanc Conventionem eo prorsus spectasse, ut Ecclesiasticae immunitates, quae in Ditione illa sanctione Sacrorum Canonum diuturno multorum saeculorum decursu viguerant,

quaeque recentiori tempore pactis conventis, et Romanorum Pontificum benignitate, aliqua ex parte relaxatae fuerant, novis adhuc ac multo arctioribus limitibus continerentur. Atque hinc non defuere in Subalpinis provinciis, qui de indulgentia Decessoris Nostri ea in re, quasi de nimis ampla concessione mirarentur; et Regium quoque Gubernium nonnullos annos abstinuit ab ejusdem Conventionis legibus in transmarinum suum Sardiniae Regnum inducendis. Jam vero idem Gubernium anno 1848 novam a Nobis conventionem postulavit, et die 14 Septembris ejus anni Regius Legatus Legato a Nobis deputato litteras tradidit ejusmodi conventionis formulam proponentes, paucis distinctam articulis, quos prooemium quoddam haud levis sane momenti praecederet. Pervidit facile Legatus Noster, postulationem ea, qua explicabatur, amplitudine ac verbis admitti prorsus non posse, immo nec agi in postulatione ipsa de mutua aliqua concessione paciscenda; quandoquidem nihil in ea proponebatur, in quo Gubernium ullam, ne levissimam quidem, obligationem erga Ecclesiam contrahere videretur. Itaque Noster idem Legatus novos proposuit articulos Gubernii votis meliori, qua fieri posse censuit, ratione consentaneos, quibus et alios adjunxit in id spectantes, ut Ecclesia omni pene civilis immunitatis usu caritura hanc saltem jacturam liberiore in reliquis suae auctoritatis exercitio compensaret. Declaravit tum Regius Legatus, postulaturum se novas a suo Gubernio instructiones, ut plene ad proposita respondere posset. Ignoramus equidem an instructiones illae Romam unquam advenerint; sed conjicere licet, Regium Gubernium rem distulisse propter notissimas calamitates, quae Italiam pene universam subinde afflixerunt, quaeque Nos ipsos a tota Nostra civili Ditione discedere coegerunt. Postea, tranquillatis rebus, dum prope Neapolim tempus praestolaremur, quo in Urbem redire opportunum foret, novus illuc ad Nos missus est Extraordinarius Legatus, cui mandatum inter alia erat, ut intermissam de conventione tractationem repeteret. Attamen postquam de aliis negotiis egisset, revocatum se declaravit a Regio Gubernio, ac re necdum inchoata discessit. Itaque sperare licuit, Regiis Ministris opportunius visum fuisse, ut tractatio illa in tempus magis idoneum, post Nostrum scilicet in Urbem reditum, remitteretur.

Attamen paucos post menses accepimus, Regium ipsum Ministerium detulisse ad Regni Comitia novam Legem de Clericorum et Ecclesiarum immunitate penitus abolenda, de judicio etiam super Patronorum nominationibus ad Beneficia Ecclesiastica Tribunalibus Laicis attribuendo, nec non de aliis nonnullis, sive eodem, sive po-

steriori tempore, contra Ecclesiae jus, aut non sine Religionis periculo statuendis.

Ut primum de hujusmodi Legis propositione significatum Nobis est, reclamari contra illam jussimus tum a Cardinali Nostro Pro-Secretario Status, tum etiam a Nostro Apostolico Nuntio tunc Augustae Taurinorum degente. Sed utraque reclamatione cadente in irritum, expostulare paulo post oportuit contra ipsas, quas memoravimus, novitates ab utroque legibus ferendis Consilio approbatas, et Regia statim auctoritate sancitas. In quo ejus rei progressu atque exitu non illud modo dolendum, quod sanctissima Ecclesiae jura, quae ex Canonum sanctionibus in tot saeculorum diuturnitate viguerant, facto ipso violata et proculcata fuerint, sed etiam quod plures ex Deputatis ac Senatoribus Regni, qui in publica utriusque Consilii deliberatione verba fecerunt, et quorum sententia vicit, eam sibimetipsis seu Laicae Potestati auctoritatem asserere non dubitaverint, ut sollemnes Conventiones super usu illorum eorumdem jurium cum Sede Apostolica initas, sine hujus consensu, immo et ea reclamante rescindere, et declarare ac facere irritas valeant.

Videtis qualia et quam gravis momenti haec sint, Venerabiles Fratres; perspicitis cujusmodi futura esset sacrarum rerum conditio, si suus Ecclesiae juribus honor non sit, si despiciantur illius Canones, si nulla diuturnae possessionis ratio habeatur, si tandem neque sua stet fides pactis inter Sanctam banc Sedem et Civilem Potestatem rite conventis. Nec porrò ignoratis non solum Religionis, sed etiam Civilis Ordinis, ac publicae privataeque rei omnino interesse, ut Ecclesiasticae eaedem Conventiones sanctae atque intemeratae habeantur; quandoquidem earum vi ac jure contempto et labefactato, aliorum quoque publicorum privatorumque pactorum ratio concideret.

Injuriis per memoratas novas sanctiones Ecclesiae et Sanctae huic Sedi illatis aliae insuper brevi intervallo additae sunt, cum scilicet Regii Administri et Judices Laici duos praesertim sacros Antistites Nostros Venerabiles Fratres Archiepiscopum Turritanum, et Archiepiscopum Taurinensem in jus vocarunt; et illum quidem domi suae carceris loco detinuerunt, hunc vero deduxerunt militari manu in Castrum Regiae Urbis, ac tandem utrumque eorum civili poena multarunt; non aliam quidem ob causam, nisi quod pro suo pastorali munere instructiones ad Parochos dederant de ratione, qua in novae Legis conspectu suae et suarum ovium Deum timentium conscientiae consulere valerent. Ita igitur id sibi arrogavit Civilis Auctoritas, ut

de instructionibus judicaret, quas Ecclesiae Pastores ad conscientiarum normam pro suo munere ediderant.

Postmodum alia his eademque gravior accessit injuria: postquam Nobilis quidam Vir, quem inter praecipuos supradictae injustissimae Legis suasores extitisse omnes noverant, quique abnuebat a facto illo suo palam improbando, indignus Archiepiscopi Taurinensis auctoritate judicatus est, cui extrema morientium Sacramenta administrari possent. Hac scilicet occasione et Archiepiscopus idem militari manu a sua Ecclesia avulsus atque in severioris custodiae Castrum detrusus est, et Parochus e Religiosa Familia Servorum B. M. V., qui ei pro officio paruerat, una cum Religiosis Sodalibus suis e Taurinensi Coenobio per vim expulsi, atque in alia aspórtati sunt; quasi vero ad Laicam Potestatem pertinere possit, ut de divinorum Sacramentorum administratione et dispositionibus ad ea suscipienda necessariis decernat.

Nec satis. Ipsa haec de Sacramentorum ministerio causa, et alia insuper de novis pro conscientiarum regula instructionibus antea jam a memorato Archiepiscopo, ex mandato etiam Nostro datis, delatae sunt ad Taurinense Appellationis Tribunal; a quo statim die 25 mensis Septembris decretum est, ut Archiepiscopus amandaretur extra fines Regiae Ditionis, atque ut omnia Archiepiscopatus bona sequestro retinerentur. Eodem fere tempore, die videlicet 21 ejusdem mensis, Tribunal Appellationum Regni Sardiniae similia decrevit contra Venerabilem Fratrem Archiepiscopum Calaritanum; cui crimini datum est, quod generalibus verbis (nullius scilicet expresso nomine) declaraverat Censuras Ecclesiasticas ab iis facto ipso contractas, qui Episcopalium Aedium immunitatem violando partem quandam Episcopalis Tabularii intrare per vim ausi fuerant. Horum igitur Decretorum vi iidem Antistites a possessione ac procuratione dejecti sunt temporalium bonorum redituumque ad Sacerdotia sua pertinentium, et alter quidem in Gallias, alter vero in Nostram hanc Almam Urbem venire coactus.

Verum alia quoque sunt, ac non levia illa quidem, quae Subalpinum Gubernium contra Ecclesiae jura, vel in Religionis detrimentum, statuit ac gessit. Inter quae non possumus non lamentari vehementer de funestissima Lege, quam inde a die 4 Octobris Anni 1848 super publica institutione, et publicis privatisque seu majorum seu minorum disciplinarum scholis editam fuisse cognovimus. Totum illarum regimen, Episcopalibus Seminariis aliqua ratione exceptis, attributum ea in Lege habetur Regio Ministro atque auctoritatibus

eidem subditis; et ita quidem attributum, ut in Articulo 58 legis ejusdem statuatur ac declaretur, nullum alii cuicumque auctoritati fore jus immiscendi se in disciplina scholarum, in regimine studiorum, in graduum collatione, in delectu aut approbatione Magistrorum. Hinc in Catholica illa Ditione scholae cujusque generis, atque adeo cathedrae etiam sacrarum disciplinarum, quarum ea in Lege mentio fit; nec non puerorum institutio ad elementa Christianae Fidei, quam eadem Lex inter minorum Ludimagistrorum officia annumerat, ab Episcoporum auctoritate subtrahuntur. Ac ne quis ea de re dubitare valeat, in memorato Articulo ipsi etiam Directores spiritus inter eos recensentur, qui a Regio Ministerio sive ab auctoritatibus ei subditis, absque ullo alterius cujuscumque auctoritatis interventu, deligi atque approbari possunt. Igitur sacri Pastores nedum privati injustissime sunt praecipua illa auctoritate, quam a multis retro saeculis in plurima saltem studiorum instituta ex Pontificiis, Regiisque Constitutionibus, atque ex primaevae fundationis lege potiebantur, sed nec liberum ipsis est in ea advigilare, quae in scholarum regimine doctrinam Fidei, christianos mores, aut divini cultus causam attingunt.

Equidem sperare juvat fore, ut saltem in executione illius Legis, aliqua Episcopalis Auctoritatis ratio habeatur. Ipsam tamen perniciosos fructus jam peperisse dignoscitur ex pestiferis opinionibus, et placitis irreformabili Ecclesiae doctrinae contrariis, quae non in liberioris tantum editionis libellis pagellisque sparguntur quotidie in vulgus, sed ab aliquo etiam in publicis scholis Doctore instillantur in mentes adolescentium, et publice propugnantur. Verba desunt, Venerabiles Fratres, quibus dolorem explicemus longe acerbissimum, quem ex notitia hujus rei, haud ita pridem ad Nos perlata, concepimus. Nulla quidem interposita mora providimus, ut eadem de re accuratius cognosceremus; et nihil porro a Nobis desiderari patiemur, quod ad officium pertineat custodiendae Fidei, et confirmandi in illa fratres infirmitati Nostrae divinitus attributum.

Novissime, ut scitis, missus a Subalpino Gubernio ad Nos fuerat unus ex Primoribus spectatus Vir, ut tractationes instauraret ecclesiasticis rebus cum Sancta hac Sede componendis. Illum tamen haudquaquam admittere potuimus ad litteras Legationis suae testes consueto sollemni more Nobis reddendas. Ipse enim sive cum privatim ad Nos adiit, sive in sermonibus cum Cardinali Nostro Pro-Secretario Status iterum iterumque habitis, de supradicta de Immunitatibus Lege ita loquutus est, ut Laicam Potestatem in ea contra sanctiones Canonum, et contra initarum cum Sede Apostolica Con-

ventionum fidem promulganda suo prorsus jure usam fuisse contenderet. Hinc eorum quae deinde contigerant, culpam transferebat in Clerum Sacrosque Antistites, maxime autem in Venerabilem Fratrem Archiepiscopum Taurinensem, ob suam in pastoralibus officiis constantiam in severiori tunc custodia retentum. De hoc scilicet praestantissimo Praesule gravius querebatur, quasi de homine quietis ac tranquillitatis populi parum studioso; atque idcirco id se a Regio Gubernio in praecipuis mandatis habuisse declarabat, ut Nos induceret ad eumdem Antistitem in aliud extra Regiam Ditionem munus transferendum. Post haec opus non est, ut alia explicemus, quae deinceps inter illum et Cardinalem praedictum mutuo sermone incassum tentata sunt ad aliquam rerum componendarum viam reperiendam. Interim vero tantum abfuit, ut Gubernium a sua agendi ratione cessaret; quin potius illo ipso tempore prodierint, atque ad effectum perductae fuerint supradictae Tribunalium saecularium in ecclesiasticis causis novissimae Sententiae tum contra memoratum Archiepiscopum, tum contra Archiepiscopum Calaritanum.

Ceterum de supradictis Ecclesiarum Clericorumque immunitatibus notum omnibus esse volumus, Nos, qui tractationes alterum ante annum a Subalpino Gubernio propositas minime recusavimus, hodie pariter non abhorrere a Canonum sanctionibus circa immunitates ipsas pro loco ac tempore moderandis; prout scilicet opportunum in Domino visum fuerit, ac dummodo Ecclesia aliis in rebus liberiori suorum jurium exercitio potiatur. Non enim defecit in Nobis studium paternae benevolentiae, quo Romanos Pontifices Decessores Nostros inclytam Sabaudiae Domum prosequutos fuisse compertum est: dolemus insuper calamitates et aerumnas, quibus in ejus ditione Fratres Filiique Nostri in his rerum adjunctis haud leviter anguntur; ideoque et prompti sumus ad opportuna in eorum levamen adhibenda remedia; ex constanti nimirum instituto Sanctae hujus Romanae Ecclesiae, quae veluti amantissima mater filiis succurrere in angustia ac tribulatione positis, et Apostolica Auctoritate sua ad sanandas contritiones Israel uti jugiter consuevit. Hac tamen Auctoritate, quae Nobis in aedificationem non in destructionem data est, haudquaquam uti possumus, ubi non de alio agatur, nisi ut, quae in Ecclesiae injuriam, quae in contemptum Sacrorum Canonum, quae contra sollemnes Conventiones, immo et ad ipsam quarumcunque Conventionum rationem labefactandam, quae tandem contra Sacerdotes et praecipuos ipsos Ecclesiae Praesules pastorali suo munere circa conscientiarum moderationem, Sacramentorumque administrationem fungentes deliberata,

decreta, aut facta illic doluimus, patientia, conniventia et concessionibus Nostris approbare quodammodo videamur.

Absit, Venerabiles Fratres, ut Auctoritate Nostra in Ecclesiae et Catholicae Rei detrimentum abuti unquam velimus. Immo divino praesidio nixi omnem industriam atque operam in id constanti animo collocabimus, ut Religionis utilitati prospiciamus, et sanctissima Ecclesiae jura sarta tecta habeamus. Juxta haec igitur attollentes hodie in sollemni hoc Conventu Nostram apostolicam vocem, reclamamus majorem in modum contra ea, quae superius enarravimus, et contra alia omnia, quae sive in Continente sive in Transmarinis regionibus Summo Taurinensi Principi subditis contra Ecclesiae jus, aut in Religionis damnum gesta quomodolibet aut tentata sunt; et ab omnibus, ad quos pertinet, gravissime exposcimus, ut desistant a vexandis Ecclesiae Pastoribus sacrorumque Ministris, et illata illic Sacrae Rei damna reparare festinent.

Interea ne intermittamus, Venerabiles Fratres, Deo Misericordiarum Patri humiles orationes et obsecrationes offerre, et invocato etiam piissimo interventu Immaculatae Deiparae Virginis, et SS. Apostolorum Petri et Pauli, ab Eo suppliciter poscere, ut dilectam illam Dominicae Vineae partem dextera sua tegat et brachio sancto suo defendat.

Literarischer Anzeiger
Nr. 1.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, so wie alle Erscheinungen der neuesten Literatur.

In dem unterzeichneten Verlage erschien so eben, und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Spiegel der Heiligen.

Ein katholisches Lehr-Gebet- und Betrachtungsbuch nebst einer Legende der Heiligen auf jeden Tag des Jahres.

von

Fr. J. Wankmüller.
Caplan in Augsburg.

m Stahlstich 8. Preis 22½ Sgr.

den Christen wahrhaft goldene Buch bildet in eile ein vollständiges kathol. Lehr-Gebet- und Be- Morgen-Abend-Beicht- und viererlei Meßandachten, nd vielen andern Gebeten. Der zweite Theil er Heiligen für jeden Tag des Jahres und Fest- te und Nutzanwendungen.

---

er christlichen Ueberlieferung.

Ein Versuch,

rzüglichsten Schriftsteller der Kirche in nmenhange darzustellen und durch über- Auszüge zu veranschaulichen.

itet von einem Vereine,

herausgegeben

. Martin Deutinger.
Professor der Philosophie.

Mit Uebersichtstabellen.)

Erster Band.

Preis 1 Thlr. 22½ Sgr.

che Buchhandlung in **Augsburg.**

Bei J. L. Lotzbeck in Nürnberg ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Brendel, Dr. Laurenz, **über den klerikalischen Geist in Exercitien-Reden**, nebst mehreren andern Aufsätzen. Nach dem Tode des Verfassers geordnet und herausgegeben von **Dr. L. Cl. Schmitt**, Domkapitular ꝛc. ꝛc. zu Bamberg. 2te Ausgabe gr. 8. geh. 27 Sgr. oder fl. 1. 30 kr. —

Von demselben Verfasser, **der Seelsorger in den vorzüglichsten Verrichtungen seines Amtes.** Aus den hinterlassenen Schriften ausgezogen und zusammengestellt von **Dr. L. Cl. Schmitt** ꝛc. ꝛc. 2te Ausgabe. Gr. 8. Geh. 27 Sgr. oder fl. 1. 30 kr.

Während erstere Schrift durch die Erweckung und Befestigung eines wahren klerikalischen Geistes in Exercitien-Reden und andern Aufsätzen von ihrer großen Nützlichkeit Zeugniß gibt, und daher Allen, welche sich dem katholischen, geistlichen Stande widmen wollen, besonders zu empfehlen ist, behandelt die zweite mit der ersten in einem innigen Zusammenhang stehende Schrift vorzüglich das Gebiet der Pastoraltheologie, und dürfte deshalb ein unentbehrliches Handbuch für jeden katholischen Geistlichen sein, dem es daran liegt, für seine eigene Vervollkommnung und damit auch für die Beförderung des Seelenheils seiner Mitmenschen kräftigst zu wirken.

Im Verlage von **Henry u. Cohen in Bonn** ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Christlicher Kirchenbau,

seine Geschichte, Symbolik, Bildnerei, nebst Andeutungen für Neubauten,

von

J. Kreuser.

2 Bände, wovon der erste umfangreichere eben ausgegeben ist und der zweite noch in diesem Jahre erscheinen wird.

Zusammen 4 Thlr.

Der Verfasser hat sich durch seine früheren Arbeiten einen so ehrenvollen Ruf erworben, daß die Verlagshandlung mit diesem Werke nicht nur den Männern der Wissenschaft, sondern auch jedem Freunde christlicher Kunst ein nützliches Werk anzubieten glaubt.

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. v. Kuhn, D. Hefele, D. Welte,

D. Bukrigl und D. Aberle,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Dreiunddreißigſter Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1851.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp.

I.

Abhandlungen.

1.

Entstehung und Charakter des Arianismus.

Die christliche Trinitätsfrage war durch die zahlreichen gnostischen und monarchianischen Streitigkeiten zwar bedeutend entwickelt und zu einem temporären Abschlusse gebracht worden; doch einmal angeregt, konnte die auch jetzt noch vorhandene theilweise Unbestimmtheit nicht dauernd verbleiben, und gerade der Anfang des arianischen Kampfes, die Debatte unter dem alexandrinischen Clerus, zeigt, wie sich die theologische Speculation gleichsam mit Gewalt zur Fortbildung des dogmenhistorischen Processes in dieser Richtung hingedrängt habe.

Während übrigens die Monarchianer die Trinitätsfrage in ihrer Totalität in den Kreis ihrer Speculation aufnahmen, um über der Dreiheit nicht die Einheit zu verlieren, sondern beide zu vermitteln; faßten dagegen die Arianer die Trinitätsfrage mehr von einer speciellen Seite an, indem sie vorherrschend nur das Verhältniß des Sohnes zum Vater in Erörterung zogen.

In Beziehung auf dieses Verhältniß standen aber im kirchlichen Bewußtsein von jeher zwei Momente, als göttlich geoffenbart, fest, nämlich einerseits die wahre Gottheit des Logos, und andererseits seine persönliche Verschiedenheit vom Vater. Aber dieser feste Glaubensinhalt hatte vor dem Nicänum noch keinen festen Ausdruck und keine bestimmte scharfe Fixirung gefunden. Während darum die Einen der alten Väter bei ihren Darstellungen des kirchlichen Glaubens auch ohne die nicänische Formel doch unverkennbar den nicänischen Sinn trafen, haben Andere minder gelungene, wohl auch entschieden irrige, mitunter in ihren Consequenzen selbst zur Häresie führende Termini gewählt, ja sogar dieselben Väter haben sich an verschiedenen Stellen bald richtig bald unrichtig ausgedrückt. So haben z. B. Irenäus, Clemens von Alexandrien, Gregor von Neocäsarea und Methodius wohl in einzelnen Ausdrücken fehlgegriffen, aber in der Substanz des Glaubens ganz unverkennbar das Richtige festgehalten. Aehnlich verhält es sich bei Justin, Athenagoras und Theophilus, welche wohl in den Hauptpunkten des Dogmas sich untadelhaft ausdrückten, aber in einigen Folgesätzen von der kirchlichen Regel abwichen. Gerade die Apologeten aber ließen sich, um das christliche Dogma den mit der platonischen Philosophie vertrauten Heiden annehmlicher und mehr mundgerecht zu machen, zu einer minder scharfen und präcisen Darstellung der Logoslehre verleiten. In diesem Streben haben sie den christlichen Logos öfter dem platonischen und philonischen zu sehr genähert, hiemit den Sohn in Beziehung auf Würde und Macht zu sehr unter den Vater herabgesetzt, ihm auch einen Anfang des Seins, also nicht die Gleichewigkeit mit dem Vater zugeschrieben

(so unter den orthodoxen Vätern Athenagoras und Theophilus, unter den mehr heterodoxen aber Tatian, Tertullian und besonders Origenes); und haben damit das Moment persönlicher Verschiedenheit des Sohnes von dem Vater mehr als gebührend betont. — Auf der andern Seite dagegen suchten sie aber auch dem zweiten Momente, der wahren Gottheit des Sohnes und seiner Gleichheit mit dem Vater, wieder sein Recht zu verschaffen, indem sie den Begriff „Geschöpf" vom Logos abwehrten, und ihn aus der Substanz des Vaters, nicht aus Nichts wie die Geschöpfe, hervorgehen ließen [1]). Ja, man sieht auch, wie sie in manchen Stellen das anderwärts prädicirte Späterseiн des λόγος selbst wieder aufhoben. An die philonische Unterscheidung zwischen λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς sich anschließend, hatten mehrere der alten philosophirenden Väter von dem Sohne Gottes in der Richtung als προφορικὸς (d. h. so ferne er vom Vater persönlich verschieden ist), ihre subordinatianischen Ausdrücke von einem Späterseiн u. dgl. gebraucht; in andern Stellen dagegen haben sie den nur im Denken gemachten Unterschied von ἐνδιάθετος und προφορικὸς wieder aufgehoben, und den ganzen Logos in das göttliche Sein zurückgenommen [2]). Solche Stellen bilden dann das Correktiv zu den andern; die Entschiedenheit aber, womit die Kirche die Monarchianer aller Art und nachher die arianische Lehre verwarf, weist laut und unverkennbar auf den wahren Charakter der altchristlichen Trinitätslehre hin.

---

1) *Petavius*, de theolog. dogmat., de Trinit. praef. c. 1. §. 12. u. 13. c. 3. §. 3. sqq. und Lib. I, 3. 1. Lib. I, 5. 7. Lib. I, 8. 2. Kuhn, in d. Tüb. Quartalschr. 1850. S. 256 ff.

2) Kuhn, a. a. O. S. 274.

Die Stetigkeit und Festigkeit dieser einerseits wie andererseits das Schwanken vieler Väter im Ausdruck der Logoslehre haben schon Augustin und Hieronymus anerkannt, indem ersterer sagt: numquid perfecte de Trinitate disputatum est, antequam oblatrarent Ariani [1])? Hieronymus aber schreibt: certe antequam in Alexandria quasi daemonium meridianum Arius nasceretur, innocenter quaedam et minus caute locuti sunt [2]). Noch ausführlicher hat unser großer Dogmenhistoriker Petavius dieß Schwanken der alten Väter nachgewiesen [3]); aber durch die freisinnige, historisch-wissenschaftliche Darstellung des Jesuiten glaubte der Anglikaner Bullus seine hochkirchliche Orthodoxie beeinträchtigt, und suchte darum mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit das Unerweisbare zu beweisen, daß nämlich alle vornicänischen Väter netto und accurat nicänisch gedacht hätten [4]). Uebrigens hat auch in neuesten Zeiten Dr. Baur in Tübingen an Petavius wenigstens in sofern Anstoß genommen, als er ihn deßhalb einer Ueberschreitung des katholischen Standpunktes bezüchtigte [5]), — eine Beschuldigung, die in der bereits citirten Abhandlung Kuhn's zur „Ehrenrettung des Dionysius Petavius und der katholischen Auffassung der Dogmengeschichte" ihre Berichtigung fand.

In direktem Gegensatze zu Bullus aber wollten unitarisch Gesinnte, wie Sandius u. A., zeigen, daß sämmt-

1) *Augustin.* in Psalm. 54. n. 22. Opp. T. IV. p. 513. ed. BB. p. 643. ed. Migne.

2) *Hieron.* Apolog. adv. libr. Rufini. Opp. T. II. p. 509. ed. BB. T. II. p. 440. ed. Migne.

3) In den oben citirten Stellen seines Werkes de theolog. dogmat.

4) *Bullus*, defensio fidei nic. ed. *Grabe*. Lond. 1703.

5) Baur, die christ. Lehre von der Dreieinigkeit ꝛc. Bd. I. S. 110 f.

liche oder doch die meiſten antenicäniſchen Väter auch antinicäniſch geweſen ſeien, d. h. daß vor der Nicäner Synode ein ganz anderer, ſei's dem Sabellianismus oder dem Arianismus verwandter Trinitätsglaube geherrſcht habe.

Wir ſehen, Petavius bildet die Mitte zwiſchen beiden Extremen, und auch die ſpäteren katholiſchen Theologen, welche die alte Logoslehre unterſuchten, namentlich Prudentius Maran [1]) und Möhler [2]), ſtehen wenigſtens der Hauptſache nach auf dem gleichen Standpunkte, indem ſie einerſeits die Unſicherheit, Ungenauigkeit und ſogar Unrichtigkeit vieler alten Väter in Betreff der Logoslehre zugeben, aber zugleich das ſtete allgemeine Feſthalten der Kirche an der Subſtanz des Glaubens, an jenen zwei Hauptmomenten der Logoslehre behaupten. Damit unterſcheiden ſie ſich aber eben auch von der Hegel'ſchen oder Baur'ſchen Auffaſſung wie der ganzen Dogmengeſchichte überhaupt, ſo der Entwicklung der Logoslehre insbeſondere. Während nämlich die genannte neuproteſtantiſche Schule das Dogma ſelbſt immer erſt durch den Kampf entgegengeſetzter Anſichten erzeugt werden läßt, und damit jede feſte Glaubensſubſtanz verliert, unterſcheidet der katholiſche Dogmenhiſtoriker ein feſtes und ein fließendes Element; erſteres iſt die Glaubensſubſtanz ſelbſt, letzteres aber die begriffliche Auffaſſung und Darſtellung dieſes feſten Glaubensinhaltes.

Faſſen wir aber das obenangeführte Schwanken der Alten nochmal in's Auge, ſo zeigen ſich uns namentlich zwei Hauptgruppen der vornicäniſchen Theologen, wovon

---

1) Divinitas Domini nostri J. Ch. manifesta in Scripturis et Traditione. Paris 1746 fol. und La Divinité de notre Seigneur etc. Paris 1751. 3 Bde Duodez.

2) Möhler, Athanaſius, Bd. I. S. 116 u. 56.

die eine, meist Abendländer, mehr die wahre Gottheit, die andere, meist Orientalen, mehr die wahre Persönlichkeit oder Hypostase des Sohnes hervorhob. Beide standen noch auf dem kirchlichen Boden, so lange sie über dem einen Momente das andere nicht wesentlich beeinträchtigten oder gar völlig aufhoben. Aber es konnten auch Fälle eintreten, daß die zwei unterschiedenen und zu unterscheidenden Momente als Gegensätze gefaßt, also nicht ihre Vermittlung und Zusammenfassung in die Einheit, sondern die Vernichtung des einen durch das andere angestrebt wurde. Eine solche Einseitigkeit repräsentirt namentlich der Sabellianismus. In ihm hat die erstere Richtung, die auf die wahre Gottheit des Sohnes, ihr Extrem gefunden, so daß hier die Gleichheit zwischen Vater und Sohn bis zur Aufhebung des persönlichen Unterschieds gesteigert wurde. Wie sich aber die Gegensätze von selbst hervorrufen, so mußte der Sabellianismus mit einer gewissen Nothwendigkeit den Subordinatianismus als sein natürliches Widerspiel erzeugen, d. h. jene Ansicht, welche, um die persönliche Verschiedenheit des Sohnes vom Vater zu retten, dem Emanatianismus ähnlich, den Gezeugten oder Sohn an Herrlichkeit und Würde hinter den Ungezeugten zurücksetzt und ihn mehr oder weniger den Geschöpfen nähert. Beachtenswerth ist in dieser Beziehung besonders der berühmte Bischof Dionysius d. Gr. von Alexandrien geworden. Dem Sabellianismus entgegen hat er sich bekanntlich um's Jahr 260 in einem Lehrbriefe an Ammonius und Euphranor sehr ungenau ausgedrückt und, um die persönliche Verschiedenheit des Sohnes vom Vater kräftigst zu bezeichnen, erstern ein ποίημα τοῦ θεοῦ genannt. Er fügte bei: „derselbe sei dem Vater dem Wesen nach fremd

(ξένον κατ' οὐσίαν), wie der Weinstock und der Weingärtner einander fremd seien dem Wesen nach"; und „da er ein ποίημα ist, war er nicht, bevor er geschaffen wurde (οὐκ ἦν, πρὶν γένηται)" [1]). Dionys hatte damit den Worten, aber nicht der Absicht nach, den Sohn unter die Creaturen gerechnet. Seine Entschuldigung aber liegt, neben der gutgemeinten Opposition gegen den Sabellianismus, im schwankenden Sprachgebrauche jener Zeit, indem auch orthodoxe Lehrer das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater promiscue durch die Ausdrücke ποιεῖν, γεννᾶν, γίνεσθαι, condere und generare bezeichneten [2]). Aber schärfer als alle diese sahen Papst Dionys und seine Synode. Als mehrere afrikanische Bischöfe über die vermeintlichen Irrthümer des Alexandriners bei ihm klagten, versammelte Papst Dionys um's J. 260 eine Synode, und nachdem er die Lehrfrage mit dieser berathen hatte, richtete er an seinen alexandrinischen Amtsbruder und wohl zugleich auch an die übrigen Bischöfe von Aegypten und Libyen ein für die Geschichte der Orthodoxie sehr merkwürdiges Schreiben, dessen Haupttheil uns Athanasius (de decretis Synodi Nic. c. 26 vgl. de sententia Dionysii c. 13) aufbewahrt hat. Er spricht sich darin gegen drei Irrlehren aus, und zwar zunächst gegen die tritheistische, „welche im diametralen Gegensatze zu Sabellius die göttliche Monarchie in drei ganz gesonderte Kräfte oder Hypostasen zertheile und eigentlich drei Götter lehre". Nach Baur's Vermuthung hätten gerade die libyschen Bischöfe, welche den Alexandriner ver-

1) Dieser Auszug aus dem Briefe des Dionysius, von seinen Anklägern gefertigt, findet sich bei *Athanas.* de sententia Dionysii c. 4.

2) Vgl. Möhler's Athanas. I, 106.

klagten, diesen Tritheismus behauptet [1]); Dorner dagegen nimmt an, dieser Tritheismus sei aus einer Vermischung von Sabellianismus und Marcionitismus entstanden [2]), und er hat dabei wenigstens das für sich, daß der römische Dionys selbst (l. c.) auf Marcion hinweist, und ihm eine solche Zersplitterung der Monarchie in drei Principien zuschreibt. — Der Papst verwirft sofort kurz und nur transeundo zweitens den Sabellianismus, spricht aber dann drittens ausführlich gegen jene, welche den Sohn ein Geschöpf nennen, während ihn die hl. Schrift doch für gezeugt erkläre. „Wäre er geschaffen, so müßte es auch eine Zeit gegeben haben, wo er nicht war, aber der Sohn war immer (ἀεὶ ἦν)." Er exegesirt dann jene Bibelstellen (Prov. 8, 22. Deuter. 32, 6.), welche scheinbar von einer Schöpfung des Sohnes reden, und hält ihnen andere (Coloss. 1, 15. Ps. 109, 3. Prov. 8, 25) entgegen, welche für die Zeugung und die Ewigkeit des Sohnes sprechen. Endlich schließt er mit den prächtigen Worten: „die bewunderungswürdige und heilige Einheit (Gottes) darf also nicht in drei Gottheiten getheilt; auch die Würde und alles überragende Größe des Herrn nicht durch (den Ausdruck) Schöpfung beeinträchtigt werden; sondern es ist zu glauben an Gott den allmächtigen Vater, und an Christus Jesus seinen Sohn, und an den hl. Geist, und daß der Logos mit dem Gotte des Alls geeinigt sei."

Daß hier schon die nicänische Lehre vorgetragen werde, wollte auch Dr. Baur nicht in Abrede ziehen [3]), die Folge aber war, daß der Alexandriner in einer besondern Schrift

1) Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit ꝛc. Bd. I. S. 313.
2) Dorner, die Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. Thl. I, S. 750.
3) Baur, a. a. O. S. 314.

sich entschuldigte und vertheidigte. Seine Ankläger, sagt er, hätten ihn beschuldigt, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater geläugnet zu haben. Dem sei jedoch nicht so [1]), und wenn er auch das Wort ὁμοούσιος nirgends in der Bibel gefunden habe, so sei doch ein Argument, das er gebraucht, das aber seine Gegner verschwiegen hätten, ganz damit übereinstimmend. Er habe nämlich das Verhältniß von Gott Vater und Sohn mit dem von Eltern und Kindern verglichen, wo doch offenbar die Letztern wesensgleich seien mit ihren Eltern. Aehnliche Argumente habe er noch mehrere angewendet, e. g. das Beispiel von der Pflanze und ihrer Wurzel oder ihrem Samen, zwischen denen doch gewiß auch Wesensgleichheit stattfinde. Ebenso verhalte es sich mit seinem Beispiele vom Flusse und der Quelle [2]). An einer andern Stelle seiner Vertheidigungsschrift sagte er: „es gab nie einen Moment, wo Gott nicht Vater war, und der Sohn ist ewig. Aber er hat sein Sein nicht aus sich, sondern aus dem Vater [3]).“ An einer dritten Stelle endlich erklärt er: „er meine durchaus nicht, daß der Logos ein Geschöpf sei, und habe in Beziehung auf ihn Gott auch nicht Schöpfer (ποιητής), sondern Vater genannt; wenn er aber doch im Verlaufe der Rede (d. h. unvorsichtig) den Vater einmal im Verhältniß zum Sohne als ποιητής bezeichnet habe, so könne man auch dieß entschuldigen, denn von den Griechen wür-

1) Auch Petavius (l. c. praef. c. 4. §. 4) legt ein großes Gewicht darauf, daß Dionys niemals behauptet habe, der Sohn sei aus dem Nichtseienden hervorgegangen. Vgl. Quartalschrift a. a. O. S. 258 Note.

2) Bei *Athanas.* de Decretis etc. c. 25. und de sententia Dionysii c. 18.

3) Bei *Athanas.* de sententia Dionysii c. 15.

den ja auch die leiblichen Väter die Schöpfer (ποιηταὶ) ihrer Kinder genannt, und ſelbſt die Bibel gebrauche den Ausdruck Schöpfer öfters in ungewöhnlichem Sinne“ [1]).

Man ſieht aus dieſen Erklärungen, wie Dionys, wenn er je früher ſubordinatianiſtiſch dachte, jetzt doch all dieſen Sauerteig völlig von ſich wies, und wie darum Athanaſius mit gutem Gewiſſen ſeine Rechtgläubigkeit den Arianern entgegen, welche ſich auf Dionys berufen wollten, vertheidigen konnte [2]). Wenn aber auch fortan Dionys und mancher andere Alexandriner allen Subordinatianismus ſorgfältig vermieden, ſo folgten doch nicht alle ihre Landsleute, noch weniger alle übrigen Lehrer dieſem Beiſpiele, und es bedurfte nur eines neuen Anſtoßes, ſo wurde das Panier des Subordinatianismus wieder aufs Neue und mit neuen Kräften erhoben.

Daß in Alexandrien ſelbſt die ſubordinatianiſtiſche Anſicht nicht ausſtarb, zeigt der ungemein große Anklang, welchen Arius gleich bei ſeinem erſten Auftreten fand. Zunächſt jedoch trat dieſe Richtung daſelbſt weniger offen hervor, während die Hervorhebung der wahren Gottheit des Logos, gleich nach Dionys d. Gr. durch Theognoſtus entſchieden vertreten wurde. Theognoſtus, ums Jahr 270—280 blühend, Vorſteher der Katechetenſchule zu Alexandrien, ſagt in einem von Athanaſius [3]) aufbewahrten Fragmente ganz deutlich: „das Weſen des Sohnes iſt nicht von Außen hinzugekommen, noch iſt es aus dem Nichtſeienden hinzugefügt, ſondern es iſt aus dem Weſen des Vaters geworden; wie der Glanz, der vom Licht, oder

1) Bei *Athanas.* de sententia Dionysii c. 21.
2) In der angeführten Schrift de sententia Dionysii.
3) *Athanas.* de decretis Synodi Nic. c. 25.

der Dunst, der vom Wasser aufsteigt.“ Wenn aber in einem Fragment des Theognostus bei Photius der Sohn ein κτίσμα genannt wird, so empfiehlt sich von selbst schon die Vermuthung des Photius (Cod. 106.) dieser Ausdruck werde, da das Werk, woraus er entnommen, dialogisch war, wohl der Rede eines Dritten angehört haben; auf jeden Fall aber konnte Theognostus nach seiner obigen starken Aeußerung unmöglich das κτίσμα im arianischen Sinne gebrauchen [1]).

Etwas später als Theognostus lehrte zu Alexandrien der Katechet und Priester Pierius, von welchem Photius (Cod. 119.) sagt, daß er zwar den Vater und Sohn zwei Usien (οὐσίας) statt Hypostasen genannt, aber doch εὐσεβῶς, d. h. orthodox von beiden gelehrt habe. Dieß Lob des Photius beweist aber um so mehr für die orthodoxe Lehre des Pierius in Beziehung auf das Verhältniß von Vater und Sohn, als Photius andererseits ihn strenge dafür tadelt, daß er den hl. Geist für geringer erklärt habe, als die beiden andern Personen [2]).

Wieder etwas später sofort war der Bischof Petrus von Alexandrien ein kräftiger Vertreter der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater, und wenn auch das ihm zugeschriebene Fragment im Chronicon paschale wahrscheinlich unächt ist, so zeigen doch auch andere Fragmente, daß er dem Sohne die gleiche Natur mit dem Vater und die gleiche Gottheit zugeschrieben habe [3]).

---

1) Vgl. Dorner, a. a. O. S. 737 f.

2) Vgl. Dorner, a. a. O. S. 733 f.

3) Bei *Angelo Mai*, Nova collectio etc. T. VII. p. 306, 307. und *Galland*. Biblioth. vet. Patrum, T. I. p. 108. Vgl. Dorner, a. a. O. S. 810.

Während aber in Alexandrien das Ansehen dieser genannten großen Lehrer den noch vorhandenen Subordinatianismus verstummen machte, wagte er sich in einer andern Metropole des Christenthums, in Antiochien, um so offener hervor, wo er durch die angesehene Schule Lucian's vertreten war.

In Antiochien war das Streben, die Einheit Gottes festzuhalten, bis zu der Lehre des Paul von Samosata ausgeartet, welcher den λόγος als unpersönlich, und vom Vater nicht verschieden dachte, in Christus aber blos einen Menschen sah, in welchem der göttliche λόγος gewohnt und gewirkt habe.

Dieses ängstliche und einseitige Streben nach Festhaltung der Einheit theilte auch der antiochenische Priester Lucian, ebenfalls aus Samosata gebürtig, und also Landsmann seines Bischofs, dessen häretische Trinitätslehre er vertheidigte. Er war deßhalb einige Zeit lang aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden [1]), stand jedoch später wieder in großem Ansehen, und erwarb sich sowohl durch seine Verbesserung des Textes der LXX, als durch die Standhaftigkeit, womit er unter K. Maximin als Märtyrer starb [2]), eine große Berühmtheit. — Wie seine Wiederaufnahme in die Kirche beweist, hat Lucian nachmals der samosatenischen Lehre ohne Zweifel wieder entsagt; aber das hiemit noch nicht aufgegebene Streben, die Einheit Gottes festzuhalten, führte ihn zu einer andern Hypothese oder Construktion der Trinität, welche uns bei dem Mangel an Nachrichten zwar nicht genauer bekannt ist, aber der

1) So berichtet Bischof Alexander von Alexandrien bei *Theodoret.*, hist. eccl. I, 4. p. 15 ed. Mogunt.

2) *Euseb.* hist. eccl. VIII, 13. IX, 6.

Behauptung des Bischofs Alexander von Alexandrien zu Folge in der Irrlehre der Exkontianer, namentlich seines Schülers Arius unverkennbar hervortritt [1]). Nicht minder führte auch Arius selbst seine Lehre deutlich auf die Schule Lucian's zurück, indem er seinen Freund und Meinungsgenossen Eusebius von Nikomedien als *Συλλουκιανιστής* begrüßt [2]). Dabei kann es dann dahingestellt bleiben, ob Arius in Antiochien persönlich zu den Füßen Lucian's gesessen, oder sich nur aus seinen Schriften gebildet habe. Daß aber diese lucianische Richtung sich ziemlich weit in Asien ausgebreitet habe, erschließen wir aus dem eben citirten Briefe des Arius an Eusebius von Nikomedien, worin nicht nur dieser als sein Mitschüler bei Lucian genannt, sondern auch eine Reihe anderer asiatischer Bischöfe aufgeführt wird, welche alle den Sohn nicht für gleich ewig mit dem Vater erklärt hätten. Die Läugnung der Gleichewigkeit scheint darum ein Fundamentalpunkt in der Lehre Lucian's gewesen zu sein [3]).

Noch eine weitere Nachricht über ihn und seine Schule

---

1) Bei *Theodoret.* hist. eccl. I, 4. p. 15.

2) Bei *Theodoret.* hist. eccl. I, 5. p. 21.

3) Den angeführten Zeugnissen entgegen sucht Baronius (ad ann. 311, n. 12. und 318, n. 75) den Lucian von dem Verdachte der Irrlehre zu reinigen, muß aber doch zugeben, daß auch er im Kampfe gegen die Sabellianer, namentlich gegen seinen Mitpriester Pancratius von Antiochien, unrichtige Ausdrücke gebraucht, und darum von drei Bischöfen Antiochiens hinter einander excommunicirt worden sei. Im Herzen dagegen, meint Baronius, sei Lucian, den er wegen seines Martyrthums so vertheidigt, immer orthodox gewesen, und die Arianer hätten sich mit Unrecht auf ihn berufen; aber auch Bischof Alexander von Alexandrien habe geirrt, wenn er in dem obenangeführten Briefe den Arianismus mit Lucian in Beziehung brachte. Vgl. auch Dorner, a. a. O. S. 802 Note.

Ja Arius stand wohl selbst auf der Grundlage dieser Philosophie, namentlich α, auf ihrer übermäßigen Trennung von Welt und Gott, und betrachtete wie Philo den höchsten Gott für viel zu erhaben, um unmittelbar mit der Welt in Verbindung zu treten; andererseits aber stehe diese selbst wieder zu tief, um eine unmittelbare Thätigkeit Gottes ertragen zu können. Daß aber in der That Arius und seine Freunde Eusebius und Asterius diesen philonischen Fundamentalsatz zu dem ihrigen machten, berichtet ausdrücklich Athanasius (Orat. II. contra Arianos c. 24.). Wie Philo nahm dann β, auch Arius ein Mittelwesen an, das, geringer als Gott, das göttliche Organ der Weltschöpfung war, und dieses Mittelwesen ist der λόγος. So ist der arianische λόγος dem philonischen ähnlich, und bei beiden erscheint er als geringer, denn der Vater, als ὑπηρέτης θεοῦ, wie Philo sagt. Das geringere Mittelwesen kann aber γ, nicht wesensgleich und nicht gleichewig sein mit dem höchsten, einzig wahren Gotte, und so flossen dann alle weitern subordinatianistischen Prädikate des λόγος von selbst aus diesen Hauptgrundsätzen des Philo und Arius hervor. Gleiches wie vom Philonismus ließe sich aber auch vom Platonismus und der platonischen Logoslehre zeigen.

Daß aber der Subordinatianismus gerade damals, unter Constantin d. Gr., sein Haupt wieder erhob, findet seine natürliche Erklärung darin, daß durch den Sieg des Christenthums einerseits eine neue Bewegung der Geister, und damit auch neue Thätigkeit auf dem Felde der Dogmenentwicklung begann; andererseits aber auch jetzt zahlreiche Heiden aus gebildeten Ständen ohne wahren innern Beruf in die Kirche eintraten und darin wohl in ziemlich weiten

Kreisen eine religiöse Anschauungsweise verbreiteten, die dem halbheidnischen Subordinatianismus viel günstiger war, als der tief christlichen Identitätslehre [1]).

Fassen wir aber jetzt die Person des Arius näher ins Auge [2]), so wissen wir aus seiner früheren Geschichte, daß er sich in Alexandrien Anfangs auf Seite der Meletianer, einer Abart der Novatianer, stellte, diese aber nach einiger Zeit wieder verließ und von Bischof Petrus von Alexandrien zum Diakon geweiht wurde. Als er jedoch später die Partei der Meletianer abermals ergriff, schloß ihn der genannte Bischof aus der Kirchengemeinschaft aus, und erst sein Nachfolger Achillas (J. 312) nahm ihn wieder auf und weihete ihn zum Priester [3]). Die falschen Acta S. Petri fügen bei, daß sowohl Bischof Petrus als Achillas

1) Auf dieses Moment, den Einfluß des Heidenthums auf den Arianismus, hat schon Möhler in s. Athanasius (I, 191) hingewiesen.

2) Das Biographische über Arius findet sich am vollständigsten in der Storia critica della vita di Arrio, scritta da *Gaetano Maria Trapezza*, Cler. Reg. Teatino. Venezia 1746, 8 und bei *Tillemont*, memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, T. VI. Außerdem sind die wichtigeren Werke über den Arianismus:

1) *Maimbourg*, S. J. histoire de l'Arianisme. Paris 1675;
2) Die Biographien und Monographien über Athanasius, wovon später.
3) Christian Walch, Ketzergeschichte, 1764, Bd. II. S. 385 ff.
4) J. A. Stark's Versuch einer Gesch. des Arianismus, Berlin 1783, 2 Thl. (ohne großen Werth);
5) Wundemann, Gesch. der christl. Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis auf Gregor d. G. Lpzg 1798, 2 Thl. 8.
6) *Wetzer*, restitutio verae chronologiae rerum ex controversiis Arianorum exortarum. Frkf. 1827.
7) Lange, der Arianismus in seiner ursprünglichen Bedeutung, in Ilgen's Zeitsch. f. hist. Theol. IV, 2. V, 1.
8) Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit ꝛc. 1841. I. S. 320 ff.
9) Dorner, die Lehre v. d. Person Christi, 1845. Thl. I. S. 806 ff.

3) *Sozom.* hist. eccl. I, 15.

von Chriſtus in einer Viſion ausdrücklich vor Arius gewarnt worden ſeien [1]).

Die Größe der alexandriniſchen Gemeinde hatte verurſacht, daß für einzelne Bezirke derſelben beſonderer Gottesdienſt in eigenen Kirchen angeordnet war [2]). Auch Arius ſtand einer ſolchen beſondern Kirche, Baukalis genannt, als Prieſter und Prediger vor, und genoß, wie es ſcheint, ſehr viel Anſehen [3]). Er war groß und hager von Geſtalt, gelehrt, beſonders in der Dialektik gewandt, ſittenſtreng, ſehr ernſt im Aeußern, zugleich höchſt einnehmend im Umgang, dabei aber in hohem Grade ſtolz, ehrgeizig, unaufrichtig und verſchlagen [4]). Epiphanius (l. c.) nennt ihn eine betrügeriſche Schlange, ſein Biſchof Alexander aber wirft ihm Habſucht vor und ſpricht zugleich von ſeinem weiblichen Anhange in einer Weiſe [5]), daß ſpätere Schriftſteller — wohl mit Unrecht — daraus Verdacht ſchöpfen zu dürfen glaubten. Zwei Aeußerungen Theodorets über den Ehrgeiz und die Herrſchſucht des Arius (l. c. capp. 2 u. 3) gaben zu der Meinung Veranlaſſung, derſelbe habe nach dem Tode des Achillas (Spätjahr 312) ſelbſt nach der biſchöflichen Würde geſtrebt und deßhalb gegen ſeinen bis-

1) *Baronii* Annales ad ann. 310. n. 4. und *Renaudot*, historia Patriarcharum Alexandrinorum p. 67.

2) Vgl. *Bingham*, Origines eccl. III, 598. und *Le Quien*, Oriens christianus II, 348.

3) *Epiphan.* haeres. 69, 1; 68, 4. *Theodoret.*, hist. eccl. I, 2.

4) *Socrates*, hist eccl. I, 5. II, 35. *Epiphan.*, haer. 69, 3. Aeußerſt ſchwarz malt ihn Kaiſer Conſtantin in einem Schreiben an Arius ſelbſt und ſeine Anhänger bei *Gelasius Cyzicenus*, hist. Concilii Nicaeni Lib. III. in *Mansi*, Collectio Concil. T. II. p. 930 sqq. beſonders 938.

5) Bei *Theodoret*, hist. eccl. I, 4. vgl. Walch, Ketzergeſchichte, Thl. II. S. 404 f.

herigen Collegen Alexander [1]), der ihm vorgezogen wurde, von nun an bittern Groll im Herzen getragen. Der arianische Historiker Philostorgius [2]) aber behauptet im Gegentheil: Arius habe, als die Stimmen auf ihn fallen wollten, sie selbst auf Alexander gelenkt. — Weder dieß noch jenes scheint begründet zu sein, dagegen hat wohl Sozomenus recht, wenn er (I, 15) sagt, Bischof Alexander habe Anfangs den Arius in hohen Ehren gehalten. Damit stimmt auch die Chronologie gut zusammen, denn der Zwist zwischen Arius und seinem Bischofe brach, wie es scheint, erst ums Jahr 318 oder gar 320 aus [3]), nachdem also Alexander schon 6 Jahre oder darüber im Bisthum war, und bisher zwischen ihm und Arius voller Friede geherrscht hatte. Gesetzt aber auch, es habe wirklich eine persönliche Abneigung zwischen beiden statt gehabt, so ist doch der später entstandene Lehrzwist gewiß nicht blos eine Folge ärmlicher Privatgehässigkeiten, sondern sicherlich das Resultat entgegenstehender theologischer Ueberzeugung gewesen. Wie dieser Gegensatz zum erstenmal klar herausgetreten sei, berichtet Sokrates [4]) in folgender Weise: „eines Tages sprach Bischof Alexander von Alexandrien in Gegenwart seiner Priester und Cleriker über das Geheimniß der Dreieinigkeit,

---

1) Alexanders Lob findet sich bei *Gelasius*, l. c. Lib. II, c. 1. bei *Mansi*, l. c. p. 791.

2) Lib. I, c. 3 der Fragmente des Philostorgius hinter der Valesius'schen Ausgabe der Kirchengeschichte des Theodoret.

3) Vgl. Walch, a. a. O. S. 423. Daß schon auf der Synode zu Arles i. J. 314 der Arianer Erwähnung geschehen sei, beruht bloß auf einem Irrthum im can. 8., wo statt Afris fälschlich Arianis geschrieben wurde. Vgl. *Mansi*, Collect. Concil. T. II. p. 472 und *Ittig*, historia Concilii Nicaeni, Lips. 1712 §. 22.

4) Hist. eccl. I, 5.

wobei er auf die Einheit in der Dreiheit besondern Nachdruck legte, darüber philosophirte und damit Ehre einzuernten glaubte. Arius aber, streitsüchtig wie er war, meinte hierin Sabellianismus zu entdecken, widersprach dem Bischof mit Heftigkeit und behauptete: wenn der Vater den Sohn gezeugt hat, so hat der Gezeugte einen Anfang seines Seins (ἀρχὴν ὑπάρξεως) und es gab also einen Moment, wo er nicht war (ἦν, ὅτε οὐκ ἦν); auch folgt daraus, daß der Sohn aus Nichts geworden ist (ἐξ οὐκ ὄντων ἔχει τὴν ὑπόστασιν).“ — Daß Arius dem Bischof Unrecht that, wenn er ihn des Sabellianismus beschuldigte, geht aus der ganzen weitern Geschichte des Arianismus, besonders aber aus den Briefen sowohl des Arius als Alexanders, die wir bald näher betrachten müssen, und aus dem Benehmen des Letztern auf der Synode zu Nicäa hervor.

Wie wir aber schon aus den wenigen eben mitgetheilten Worten des Arius ersehen, erblickte derselbe, gleich den Orthodoxen in dem Ausdrucke „gezeugt“ das Palladium, das allein die persönliche Subsistenz des Sohnes gegen den Sabellianismus zu retten vermöge. Er nahm darum den Begriff „gezeugt“ zum Fundamente seiner Argumentation, übertrug dabei die jede menschliche Zeugung beherrschende Kategorie der Zeit auch auf die göttliche Zeugung, und leitete so, wie er glaubte mit logischer Nothwendigkeit, aus dem Begriffe des Gezeugtseins den Satz ab, daß der Sohn nicht gleich ewig sein könne mit dem Vater. Doch wollte er nicht eine eigentlich zeitliche, sondern nur eine zeitähnliche Priorität des Vaters vor dem Sohne damit ausdrücken, indem auch nach seiner Behauptung die Zeit erst mit der Schöpfung beginnt, und somit der Sohn, durch den Alles erschaffen ist, und

der also vor der Schöpfung war, auch vor aller Zeit entstanden sein mußte. Damit hatte er nicht mehr gethan, als andere Theologen vor ihm; aber er ging noch weiter und glaubte, die eben gewonnene Verschiedenheit des Sohnes vom Vater wieder zu verlieren, wenn er die Zeugung des Erstern aus dem Wesen des Zweiten zugeben würde. Solche Befürchtungen konnte ihm auch die Geschichte des Terminus „wesensgleich" (ὁμοούσιος) mit einiger scheinbarer Berechtigung einflößen. Es war nämlich das Auffallende geschehen, daß, nachdem Dionys von Rom und auf seine Mahnung hin auch der alexandrinische Dionys den Ausdruck ὁμοούσιος in völlig orthodoxem Sinne gebraucht hatten, acht Jahre später eine berühmte Synode zu Antiochien (i. J. 269), gegen Paul von Samosata berufen, diesen Terminus entschieden verwarf. Warum sie dieß gethan habe, wird in den Quellen nicht deutlich berichtet [1]). Wahrscheinlich aber hatte Paul von Samosata den orthodoxen Bischöfen ꝛc. entgegengehalten, wenn man die Homousie und doch dabei drei Personen annehme, so werde ja die eine göttliche Usie in drei Theile zerrissen. Möglich daß er auch beifügte, viel besser als für die Orthodoxen passe das ὁμοούσιος für seine Lehre, denn er könne die unpersönliche göttliche Kraft, welche auf den Menschen Christus herabkam, (s. oben S. 188), eben weil sie unpersönlich sei, leichtlich ὁμοούσιος nennen [2]). Wie dem aber sei, das ὁμοούσιος war durch die Synode verworfen worden und stand bei Vielen in häretischem Geruche. Aber Arius ver-

1) Die Quellennachrichten sind bei *Athanas.* de Synodis Arimin. etc. c. 43. *Hilar.* de Synod. c. 81, 86. *Basil.* Ep. 52.

2) Vgl. Tübinger theol. Quartalschrift, Jahrg. 1850. Hft 1: die Abhandlung über die Verwerfung des ὁμοούσιος, S. 3—23.

mied nicht blos diesen bestimmten, sondern auch jene ähnlichen Ausdrücke, welche schon frühere Väter gebraucht hatten, um den Sohn aus der Substanz des Vaters entsprungen zu bezeichnen (s. oben S. 79 u. 186 f.); er verwarf nicht nur den Ausdruck, sondern die Sache, durch die dem ὁμοούσιος gerade entgegengesetzte positive Behauptung ἐξ οὐκ ὄντων κ. τ. λ, und ging so weiter als irgend Einer unter den Alten. Er machte damit den λόγος entschieden zu einem Geschöpfe im eigentlichen Sinne des Wortes, und sah sich so auch zu der weitern über allen früheren Subordinatianismus hinausgehenden Behauptung gedrängt: „der Sohn sei seiner Natur nach veränderlich.“

In welchem Jahre das erste Hervortreten des Arius statt gehabt habe, ist nirgends bei den Alten genau angedeutet, und nur Wahrscheinlichkeitsrechnungen weisen auf das J. 318—320 hin [1]). — Aehnlich wie Sokrates, und doch wieder mit einzelnen Abweichungen, erzählen Sozomenus, Theodoret und Epiphanius den Anfang der arianischen Streitigkeit [2]). Ersterer insbesondere sagt nichts davon, daß Bischof Alexander mit einer Rede die erste Veranlassung zum ganzen Streite gegeben habe; vielmehr fing nach ihm Arius von selbst an, seine irrigen Ansichten zu verbreiten. Der Bischof wurde getadelt, daß er dies dulde; aber auch jetzt noch wollte er keinen Machtspruch thun, hielt vielmehr eine Versammlung seines Clerus und ließ hier den Arius mit seinen Gegnern disputiren, welche den Sohn für ὁμοούσιος und συναΐδιος (wesensgleich mit dem Vater und gleichewig) erklärten. Anfangs bei der Disputation trat

1) Walch, a. a. O. S. 417 ff.

2) *Sozom.* hist. eccl. I, 15. *Theodoret.* hist. eccl. I, 2. *Epiphan.* haeres. 69, 3.

Alexander auf keine der beiden Parteien, gegen Ende dagegen stimmte er denen bei, welche die Wesensgleichheit und Gleichewigkeit des Sohnes vertheidigt hatten, und befahl jetzt dem Arius, seinem Irrthum zu entsagen. — Daß aber namentlich der Bischof Meletius, das Haupt der schon erwähnten Schismatiker, und Suffragan von Alexandrien, der Hauptgegner und Ankläger des Arius gewesen sei, ist eine schwerlich zuverlässige Behauptung des Epiphanius (l. c.). — Uebrigens war Arius weit entfernt, sich dem Befehle seines Bischofs zu fügen; im Gegentheil suchte und fand er zahlreiche Freunde und Meinungsgenossen in und außerhalb Alexandriens, unter Bischöfen, Clerikern und Laien [1]).

Sozomenus versichert uns, daß Arius und seine Freunde von Anfang an ihre Partei durch Briefe und Boten an die Bischöfe zu verstärken gesucht hätten, und fügt bei: „die Arianer hätten den Bischöfen ihr schriftliches Glaubensbekenntniß überschickt und gebeten, falls sie es billigten, sollten sie sich bei Bischof Alexander für sie verwenden, widrigenfalls aber sie eines Bessern belehren“ [2]). In der That traten auch alsbald mehrere namhafte Bischöfe auf Seite des Arius, insbesondere der berühmte Eusebius von Nikomedien [3]), welcher als Bischof der damaligen Residenz auf Kaiser Constantin und dessen Schwester Constantia großen Einfluß übte, vielen andern Bischöfen imponirte, sich bei ihnen sehr lebhaft für Arius verwendete, und diesem selbst zustimmend schrieb [4]). Er war, wie

1) *Theodoret.* hist. eccl. I, 2.
2) *Sozom.* hist. eccl. I, 15.
3) *Socrat.* hist. eccl. I, 6.
4) *Athanas.* de Synodis Arimin. et Seleuc. c. 17.

Arius, ein Schüler Lucian's, und theilte in der Hauptsache auch die Ansichten des Arius. „Nur Einer, der Vater, meinte er, sei ungezeugt, der Andere aber (der Sohn) von ihm wahrhaft (d. h. wohl: im eigentlichen Sinne des Wortes) und nicht aus seinem Wesen geschaffen (ὡς ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεγονώς), auch participirt dieser Andere nicht an dem Wesen (οὐσία) des Ungezeugten, sondern ist verschieden von ihm der Natur und Kraft nach, übrigens aber doch zur völligen Aehnlichkeit der Natur und Kraft seines Schöpfers geschaffen. Seinen Anfang kann Niemand mit Worten aussprechen, ja nicht einmal in Gedanken erfassen“ [1]). Der Brief an B. Paulinus von Tyrus, worin Eusebius diese Ansichten ausspricht, ist zugleich ein Beleg seines großen Eifers für die Person und Sache des Arius, denn er macht diesem Bischofe Vorwürfe, daß er, obgleich dieselben Ansichten innerlich theilend, sich doch noch nicht für Arius erklärt habe. Er möge dieß nachholen und namentlich (wie er ohne Zweifel bereits selbst gethan hatte) an den alexandrinischen Bischof schreiben, um diesem die wahre, d. h. die subordinatianische Lehre auseinanderzusetzen. Als Muster stellte er ihm den Bischof Eusebius von Cäsarea, den berühmten Kirchenhistoriker vor, der von nun an auch wirklich, ohne entschiedener Arianer zu sein, doch diese Partei sichtlich begünstigte. Außer den beiden Eusebius und Paulinus von Tyrus waren es aber besonders die Bischöfe Theodotus von Laodicea, Athanasius von Anazarbus, Gregor von Berytus und Aetius von Lydda (oder Diospolis),

1) In einem Briefe des Eusebius an B. Paulinus von Tyrus, *Theodoret.* hist. eccl. I, 6. Uebrigens ist nicht gewiß, ob dieser Brief gleich im Beginne der arianischen Bewegung oder erst später geschrieben worden ist.

welche sich für Arius interessirten [1]). Gleiches thaten ferner namentlich auch die zwei Afrikaner Sekundus, B. von Ptolemais in Libyen und Theonas von Marmarica, welche beide zur Kirchen-Provinz Alexandrien gehörten und entschieden Partei für Arius nahmen. Außerdem traten aus dem alexandrinischen und mareotischen Clerus noch folgende auf Seite der Häresie: 2 Priester, Chares und Pistus, 13 Diakonen, Achillas, Euzoius, Aithalas, Lucius, Sarmates, Julius, Menas, Helladius, Serapion, Paramnon, Zosimus, Irenäus und ein zweiter Arius. Ohne nähere Bezeichnung ihres Ordo werden noch angeführt Karyonas und Eusebius. Diese Liste liefert uns der alexandrinische Bischof selbst in drei, zu verschiedenen Zeiten gefertigten, darum auch nicht ganz übereinstimmenden Verzeichnissen [2]). Epiphanius dagegen spricht von 7 Priestern, 12 Diakonen und 700 gottgeweihten Jungfrauen (deren es allerdings in Aegypten sehr viele gab), welche sich auf Seite des Arius geschlagen hätten [3]).

Wahrscheinlich hat auch Bischof Alexander frühzeitig in dieser wichtigen Angelegenheit an andere Bischöfe geschrieben, wenigstens erschließt man dieß aus einzelnen Aeußerungen seines spätern Briefes bei Theodoret [4]). Sicher ist übrigens, daß Alexander Anfangs die Sache so still als möglich und friedlich abzumachen suchte, und nicht blos mündliche, sondern in Gemeinschaft mit seinem übrigen Clerus auch schriftliche Ermahnungen an Arius und seine

1) *Theodoret*, hist. eccl. I, 5.

2) Bei *Theodoret.* hist. eccl. I, 4. *Socrat.* hist. eccl. I, 6. und *Athanas.*, depositio Arii T. I, 1. p. 313. ed. Patav. 1777.

3) *Epiphan.* haeres. 69, 3.

4) Hist. eccl. I, 4. Vgl. Walch, Ketzergesch. Thl. II, S. 428 Anm. 2.

Anhänger richtete [1]). Als aber alle dieſe Bemühungen erfolglos blieben, berief Biſchof Alexander i. J. 320 oder 321 [2]) eine große Kirchenverſammlung nach Alexandrien, wobei nahezu hundert Biſchöfe aus Aegypten und Libyen anweſend waren. Ihre Verhandlungen ſind uns nicht mehr näher bekannt und wir wiſſen nur, daß Arius und ſeine Anhänger mit dem Anatheme belegt worden ſeien [3]). Es waren dieß, wie Alexander ſelbſt in zwei Schreiben berichtet [4]), die beiden Biſchöfe Theonas und Sekundus und die Mehrzahl der bereits obenerwähnten Diakonen. Daß aber auch Euſebius von Cäſarea, Theodotus von Laodicea, Paulinus von Tyrus ꝛc., ja ſogar die meiſten Biſchöfe Aſiens von der alexandriniſchen Synode anathematiſirt worden ſeien, iſt wohl nur eine Conſequenzmacherei des Arius [5]). Höchſt wahrſcheinlich wurde nämlich von jener Synode nach der namentlichen Excommunikation

---

1) Siehe die 2 Briefe Alexanders bei *Socrat.* hist. eccl. I, 6. und *Athanas.* depositio Arii l. c.

2) So berechnet Walch, a. a. O. Thl. II. S. 421, aus der Aeußerung des hl. Athanaſius, daß die Arianer vor 36 Jahren für Ketzer erklärt worden ſeien. Athanaſius ſchrieb dieß (Epist. ad episcop. Aegypt. c. 22) im J. 356, und weist ſomit auf das Jahr 320 zurück. Allein es iſt keineswegs entſchieden, daß Athanaſius die fragliche Epistola ad episc. im J. 356 verfaßt habe, denn er ſagt darin auch (l. c.) die Meletianer ſeien vor 55 Jahren ſchismatiſch geworden. Da dieß aber wohl i. J. 306 geſchah, ſo hat Athanaſius jene Schrift wohl erſt i. J. 361 geſchrieben, und er hatte dann mit den Worten: die Arianer ſeien vor 36 Jahren für Ketzer erklärt worden, nicht die alexandriniſche Synode v. J. 320, ſondern das Nicäner Concil v. J. 325 im Auge. Vgl. Walch, Ketzergeſch. Bd. IV. S. 381 Anm. 2.

3) *Socrat.* hist. eccl. I, 6.

4) Bei *Socrat.* l. c. I, 6. und *Theodoret.* l. c. I, 4.

5) In ſeinem Briefe an Euſebius von Nikomedien bei *Theodoret.* l. c. I, 5.

der afrikaniſchen, beſonders alexandriniſchen Arianer, noch im Allgemeinen das Anathem über die Anhänger der Irrlehre überhaupt ausgeſprochen, woraus nun Arius die ihm eben paſſende Folgerung zog [1]).

Es verſtand ſich von ſelbſt, daß Arius, weil excommunicirt, keine gottesdienſtlichen Zuſammenkünfte mehr abhalten durfte; allein er fuhr dennoch fort, dieß zu thun, und Biſchof Alexander ſpricht ſogar von mehreren Kirchen (er nennt ſie Räuberhöhlen), worin die Arianer beſtändig verſammelt, bei Tag und Nacht Verleumdungen gegen Chriſtus und den Biſchof ausgeheckt hätten [2]). In demſelben Briefe beſchreibt er auch, wie ſie in den verſchiedenen Städten ſowohl mündlich als ſchriftlich durch Schmeicheleien und Lügen aller Art Anhänger zu gewinnen und namentlich das Frauengeſchlecht zu täuſchen geſucht hätten. Ja ſie ſeien ſo weit gegangen, daß ſie den Pöbel und die weltliche Obrigkeit (wohl großentheils noch heidniſch, da Aegypten unter Licinius ſtand) gegen die Orthodoxen zu hetzen und mitten im Frieden eine neue Verfolgung hervorzurufen ſuchten. — Nach Epiphanius [3]) ſollen ſich die Arianer ſogar einen eigenen Biſchof für Alexandrien gewählt haben, Namens Piſtus; allein es iſt dieß gewiß

1) Vgl. Walch, a. a. O. Thl. II. S. 431.

2) Bei *Theodoret.* l. c. I, 4. Dieſe Verleumdungen beſtanden wohl darin, daß ſie den Logos zu einem Geſchöpfe herabſetzten, den Biſchof aber, wie gewöhnlich, des Sabellianismus beſchuldigten. Auch ſoll Arius jetzt ſchon zum gottesdienſtlichen Gebrauche ſeiner Anhänger die übliche Doxologie verändert haben, in „Ehre ſei dem Vater durch den Sohn im hl. Geiſte“ (*Theodoret.* lib. IV. de haeret. fab. c. 1.). Uebrigens gebrauchten auch orthodoxe Väter, z. B. Leo d. Gr. (Sermo I. de nativ. Dom.) dieſe Formel, welche an ſich ebenſowohl einen orthodoxen als arianiſchen Sinn zuläßt. Vgl. *Ittig*, historia Cocilii Nicaeni §. 51.

3) *Epiphan.* haer. 69, 8.

ſo frühzeitig nicht geſchehen, denn Arius und ſeine Freunde dachten damals noch an eine Ausgleichung mit B. Alexander und redeten wenigſtens immer noch von ihrer Subjektion unter ihn [1]). Auch ſagt Athanaſius in ſeiner Apologie gegen die Arianer (c. 24.) ausdrücklich, Piſtus ſei nach der Nicäner Synode zum Biſchof ordinirt worden.

Uebrigens ſah ſich Biſchof Alexander durch die fortgeſetzten Ungebührlichkeiten und Machinationen der Arianer, ſowie durch die offene Parteilichkeit des nicomediſchen Euſebius jetzt veranlaßt, in ausführlichen Briefen an alle übrigen Biſchöfe den ganzen Sachverhalt darzulegen. Er berief zu dem Ende eine neue Verſammlung des alexandriniſchen und mareotiſchen Clerus und ließ dieſe geſammte Geiſtlichkeit (darunter Athanaſius als Diakon) ſeine Epistola encyclica unterſchreiben [2]). Alexander klagt darin, nach einer ſehr ſchönen Einleitung über die kirchliche Einheit, vor Allem über Euſeb von Nikomedien, der das Protektorat der Häreſie übernommen habe, und überall durch Schreiben den Arius und ſeine Anhänger empfehle. Dieß zwinge ihn, ebenfalls öffentlich hervorzutreten. Er nennt nun zuerſt die Namen der Apoſtaten, und führt dann ihre wichtigſten Irrſätze auf, nämlich: „1) Gott war nicht immer Vater, ſondern es gab einen Moment, wo er nicht Vater war (ἦν, ὅτε ὁ θεὸς πατὴρ οὐκ ἦν). 2) Der Logos Gottes

1) Vgl. *Theodoret.* l. c. I, 6. *Sozom.* l. c. I, 15. am Ende, und die Anmerkungen des Petavius zu Epiphanius haer. 69, 8.

2) Dieß merkwürdige Dokument findet ſich bei *Athanas.* Epistola Synodalis etc. T. I, 1. p. 313 ed. Patav. 1777 T. I. p. 397 ed. Paris 1698; bei *Socrates*, hist. eccl. I, 6. und bei *Gelasius* Cyzic. in *Mansi*, l. c. T. II, p. 793; am beſten bei Athanaſius.

war nicht von jeher (ἐκ ἀεὶ ἦν), sondern ist aus dem Nichts geworden, denn der durch sich seiende Gott hat den nicht durch sich seienden (der ὢν θεὸς den μὴ ὄντα) aus dem Nichts gemacht. 3) Es gab also einen Moment, wo er nicht war, denn 4) der Sohn ist ein Geschöpf, ein κτίσμα und ποίημα. 5) Auch ist er dem Wesen nach nicht gleich mit dem Vater (οὔτε ὅμοιος κατ' οὐσίαν), nicht wahrhaft und der Natur nach Wort Gottes und Weisheit Gottes (οὔτε ἀληθινὸς καὶ φύσει τῷ πατρὸς λόγος ἐστὶν, οὔτε ἀληθινὴ σοφία αὐτῷ ἐστιν), sondern eine der Creaturen und Schöpfungen Gottes (εἷς τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν). Nur mißbräuchlich (καταχρηστικῶς) wird er Logos genannt, und ist selbst durch den wahren Logos (ἰδίῳ τῷ θεῷ λόγῳ) und durch die innere (ἐν τῷ θεῷ) Weisheit Gottes (den philonischen λόγος ἐνδιάθετος) geworden. Durch diese innere Weisheit (den λόγος ἐνδιάθετος) hat Gott ihn (den λόγος προφόρικος) und Alles geschaffen. 6) Deßhalb ist er auch seiner Natur nach veränderlich (τρεπτὸς, d. i. er konnte seiner Natur nach auch in Sünde verfallen). 7) Er ist der göttlichen οὐσία fremd und von ihr verschieden (ξένος τε καὶ ἀλλότριος), und kennt den Vater nicht vollständig, ja nicht einmal sein eigenes Wesen kennt er vollkommen. 8) Er ist um unsertwillen geschaffen, damit Gott uns durch ihn, als Werkzeug, schaffen konnte, und er würde gar nicht existiren (ἐκ ἂν ὑπέστη), wenn ihn Gott nicht unserthalben in's Dasein gerufen hätte." — Weiterhin widerlegt Bischof Alexander diese arianischen Lehren durch Stellen aus der hl. Schrift [1]) und bittet schließlich die Bischöfe, die Arianer

1) Arius hatte seine Lehre durch einzelne Bibelstellen zu beweisen

nicht in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen und dem Eusebius und solchen Leuten nicht zu glauben.

Epiphanius erzählt [1]), Alexander habe 70 Briefe dieser Art in die verschiedenen Provinzen geschickt; von Papst Liberius aber erfahren wir, daß auch der damalige Papst Sylvester ein solches Schreiben von Alexander erhalten habe [2]).

Verschieden davon und noch ausführlicher ist ein anderer Brief Alexanders, von welchem Theodoret [3]) behauptet, er sei an einen Bischof Namens Alexander gerichtet gewesen. In der Kapitelsüberschrift bei Theodoret, B. I. Kap. 4., wird dieser zweite Alexander geradezu Bischof von Constantinopel genannt; allein diese nähere Bezeichnung fehlt nicht nur in drei guten alten Handschriften, sondern es existirte auch damals der Name Constantinopel noch gar nicht. Zudem war dieser Brief nicht an einen einzelnen Bischof, sondern, wie aus dem Inhalt hervorgeht, an mehrere zumal gerichtet. Alexander erzählt darin, daß Arius und sein Freund Achillas es noch ärger gemacht

gesucht, namentlich durch solche, welche die menschliche Seite Christi in's Auge fassen, von seinem Nichtwissen einer Sache, seiner Angst, seiner Unterordnung unter den Vater, seiner ταπείνωσις ꝛc. reden. Alle diese Stellen mußte Arius fälschlich auf das Göttliche in Christus, den λόγος beziehen, denn nach seiner Meinung hat sich der λόγος nicht mit einem ganzen Menschen, sondern nur mit einem menschlichen Leibe verbunden. Vgl. oben S. 190 u. Neander, Kirchengesch. 2. Aufl. Bd. 4, S. 690. Arius hat also hierin Aehnlichkeit mit seinem Gegner Apollinaris. — Uebrigens klebten die angedeuteten biblischen Beweisführungen des Arius nur am Buchstaben; er berücksichtigt immer nur einzelne abgerissene Stellen, nicht den ganzen Lehrbegriff eines biblischen Autors. Vgl. Neander, Kirchengesch. 2. Aufl. Bd. IV. S. 685.

1) Haeres. 69, 4.

2) *Coustant*, Epistolae Pontificum p. 426.

3) Hist. eccl. I, 3.

hätten, als früher Kolluthus, der vor einiger Zeit eine Sekte in Alexandrien gestiftet hatte [1]). Ja Kolluthus mißbillige jetzt selbst das Betragen der Arianer, welche sich der Kirche nicht mehr unterwerfen, eigene Versammlungen in ihren Räuberhöhlen halten, die Gottheit unseres Heilandes läugnen, die Bibelstellen, welche von der Erniedrigung Christi — um unserer Erlösung willen — handeln, in ihrem Sinne mißbrauchen, und Aufstände und Verfolgungen gegen die Orthodoxen durch Klagschriften ungeordneter Weiber zu bewirken suchen. Er habe diese Arianer aus der Kirche ausgeschlossen; sie aber suchen andere Bischöfe durch Lügen und Verhehlung ihrer Irrlehren [2]) auf ihre Seite zu bringen und hätten wirklich schon von mehreren derselben Aufnahme in die Kirchengemeinschaft erlangt. Er wolle deßhalb ungesäumt ihre Irrlehren aufdecken, daß sie nämlich behaupten: „es gab einen Moment, wo der Sohn Gottes nicht war; früher nicht existirend, hat er später Existenz erlangt; wie alles Andere, Vernünftiges und Unvernünftiges, ist er aus Nichts geworden, ist darum seiner Natur nach veränderlich, zur Tugend und zur Sünde fähig; weil aber Gott wußte, daß er (der Sohn) ihn nie verläugnen werde, hat er ihn vor Allen auserwählt, obgleich er von Natur aus keinen Vorzug vor den andern Söhnen Gottes, d. i. den tugendhaften Menschen, hatte. Hätten Petrus und Paulus mit derselben Ausnahmslosigkeit der Tugend nachgestrebt, wie er, so wäre ihre Sohnschaft von der seinigen

1) Näheres über Kolluthus bei *Epiphan.* haer. 69, 2. und in der dazu gehörigen Note von Petavius, auch bei *Philastrius*, de haeresibus, c. 78. Vgl. auch *Ittig*, hist. Concilii Nicaeni 1712. §. 18.

2) Vgl. Neander, Kirchengesch. 2. Aufl. Bd. IV. S. 695.

gar nicht verschieden gewesen." — Darauf sucht Bischof Alexander die Arianer wieder aus der Bibel zu widerlegen, vergleicht sie mit den Ebioniten, mit Artemas und Paul von Samosata, nennt sie Exukontianer (οἱ ἐξ ἐκ ὄντων), welcher Titel später sehr gebräuchlich geworden ist, klagt, daß drei syrische Bischöfe sie zu noch schlimmerer Aufführung anstacheln, geht dann aufs Neue zum biblischen Beweis gegen die Arianer über und legt hierauf den orthodoxen Glauben dar: daß der Sohn keiner Veränderung unterworfen, in Allem dem Vater gleich und vollkommen sei, und nur in dem einen Punkte, daß er nicht ungezeugt, hinter dem Vater zurückstehe. Sonst sei er das genaueste Abbild des Vaters. Er sei auch von Ewigkeit, aber daraus folge nicht, wie die Arianer (durch Consequenzmacherei) den Orthodoxen vorwerfen, daß sie den Sohn auch für ungezeugt halten, denn es sei ein Unterschied zwischen „von Ewigkeit sein" und „ungezeugt sein". Weil der Sohn in Allem das Abbild des Vaters, so gebühre ihm auch göttliche Verehrung. Neben dem Vater und Sohne bekenne der Christ aber auch den hl. Geist, der in den heiligen Männern des A. T. und in den heiligen Lehrern des neuen gewirkt hat. Er setzt dann das Glaubensbekenntniß auch noch in den weitern Artikeln fort und braucht namentlich den nachmals im christologischen Kampfe so berühmt gewordenen Ausdruck „Gottesgebärerin" (θεοτόκος). Zum Schlusse bittet er die Bischöfe, keinen Arianer in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, und so zu handeln, wie jene Bischöfe von Aegypten, Libyen, Asien, Syrien ꝛc., welche schriftliche Erklärungen gegen den Arianismus an Alexander eingeschickt und dessen τόμος, d. i. Aufsatz (vielleicht seine oben

berührte Encyclica), unterzeichnet hätten. Auch sie, hoffe er, werden ihm solche Erklärungen zusenden, denn gerade durch die Menge derselben könnten die Arianer vielleicht noch gebessert werden. Als Anhang gibt er noch die Namen der mit Arius excommunicirten alexandrinischen Cleriker [1]).

Um diese Zeit mußte Arius Alexandrien verlassen. Er selbst behauptet in seinem Briefe an Eusebius von Nikomedien [2]), Bischof Alexander habe ihn aus der Stadt vertrieben, und auch Epiphanius [3]) sagt, der Bischof habe ihn aus der Stadt verbannt. Wie dieß aber dem Bischofe in einer unter dem Heiden Licinius stehenden Stadt möglich gewesen sei, ist nicht klar. Gewiß ist, daß sich Arius nun nach Palästina begab und von hier aus das eben angedeutete Schreiben an Eusebius richtete. Er beklagt sich darin über die Verfolgungen, die er von Alexander zu erleiden gehabt, namentlich über seine Vertreibung aus der Stadt, beschuldigt ihn, daß er behaupte: „der Vater und Sohn existiren immer miteinander, der Sohn sei ungezeugt, ewig gezeugt, ungezeugt-gezeugt [4]), der Vater sei keinen Moment früher, als der Sohn, und dieser sei aus Gott selbst.“ (Man sieht, wie Arius an dem Lehrbegriff Alexanders, wie wir ihn bereits oben S. 208 kennen gelernt haben, Einiges entstellte und namentlich die Ewigkeit des Sohnes und sein Gezeugtsein nicht vereinigen

1) *Theodoret.* hist. eccl. I, 4. Dieser Brief ist auch abgedruckt bei *Mansi*, collectio Concil. T. II. p. 624 sqq.; einige Noten dazu gab Binius, s. *Mansi*, l. c. p. 945.

2) Bei *Theodoret*, l. c. I, 5.

3) Haeres. 69, 3.

4) „Das ist natürlich arianische Consequenzmacherei.“ Dorner, a. a. O. S. 813. Note 22.

konnte.) Weiterhin behauptet Arius: Euſebius von Cäſarea, Theodotus von Laodicäa, Paulinus von Tyrus ꝛc. und alle orientaliſchen Biſchöfe ſeien von Alexander anathematiſirt worden (vgl. oben S. 202), weil ſie die Exiſtenz des Vaters vor dem Sohne gelehrt hätten. Nur drei morgenländiſche Biſchöfe, Philogonius, Hellanicus und Macharius ſeien nicht excommunicirt, weil ſie gottloſer Weiſe den Sohn, der Eine etwas Ausgeſprudeltes ἐρυγὴ (nach Pſalm 44, 2.), der Andere etwas Ausgeworfenes (προβολὴ), der Dritte ihn mitungezeugt (συναγέννητον) genannt hätten. Dieſe Gottloſigkeiten könne er, Arius, nicht einmal anhören, und wenn auch die Ketzer ihm tauſendmal den Tod drohen würden [1]). Sie, die Arianer, dagegen lehren: „der Sohn ſei nicht ungezeugt, auch nicht ein Theil des Ungezeugten (mit Rückſicht auf die Deutung, in welcher ὁμοούσιος zu Antiochien verworfen worden war, ſ. oben S. 197), auch nicht aus etwas Seiendem geworden; ſondern er iſt durch den Willen und Rathſchluß (Gottes) vor der Zeit und Welt in's Daſein gekommen (d. h. wohl vorweltlich aber doch nicht ewig [2]), als voller Gott (πλήρης θεὸς), eingeboren (μονογενὴς) und unveränderlich (ἀναλλοίωτος). Bevor er gezeugt oder geſchaffen oder beſtimmt oder gegründet wurde, war er nicht, denn er iſt nicht ungezeugt.“ Zum Schluſſe empfiehlt er ſich ſeinem συλλειτουργιστὴς Euſebius [3]).

Aus dem kurzen Proſpekt, den hier Arius von ſeiner

1) Man ſieht hieraus, wie Neander ſagt (l. c. S. 701), die heftige Intoleranz und Verfolgungsſucht der Arianer, welche ſie nachmals in ſo hohem Grade an den Tag legten.

2) Vgl. oben S. 196.

3) Siehe oben S. 189.

Lehre gibt, ſehen wir, daß die Schilderung, welche Biſchof Alexander davon gemacht hatte, in Allem völlig richtig iſt, und nur in einem Punkte Bedenken erregt. Alexander behauptet nämlich in beiden Briefen: Arius habe den Sohn ſeiner Natur nach für veränderlich erklärt, ſo daß er ſich zur Tugend oder Sünde hätte wenden können ꝛc. Dieſer Darſtellung nun ſcheint Arius in dem eben Angeführten zu widerſprechen, aber es ſcheint nur ſo. Arius mußte, wenn er conſequent ſein wollte, ſagen: „der Sohn, weil ein κτίσμα, und nicht aus dem Weſen des Vaters, iſt ſeiner Natur nach veränderlich, wie alle κτίσματα“; allein er konnte auch behaupten, und dieß thut er hier: de facto iſt der Sohn unveränderlich, die Unveränderlichkeit iſt eine von ihm gewollte, nicht aber natürliche. Eben ſo nimmt Arius auch den Ausdruck πλήρης θεὸς in einem zweideutigen Sinne. Er kann und will nicht ſagen, der Sohn ſei ſeiner Natur nach dem Vater gleich an Herrlichkeit, ſondern er ſagt wohlweislich nur: durch den Willen des Vaters ſei er voller Gott, d. h. der Vater habe ihn theilhaftig gemacht der göttlichen Herrlichkeit [1]).

1) Ganz richtig ſagt Neander, a. a. O. S. 691: „obgleich nun freilich ein ſolcher Begriff von Chriſtus (wie ihn Arius hatte) mit dem wahren Inhalt des Glaubens an ſeine Gottheit im Widerſpruch ſteht, ſo trug Arius doch kein Bedenken, ihm den Namen Gott beizulegen, den er in dem N. T. und in den ältern Bekenntnißſchriften ihm deutlich beigelegt fand ... Wahrſcheinlich berief er ſich auf diejenigen Stellen der Bibel, wo der Name Gott in einem uneigentlichen Sinne auf geſchaffene Weſen übergetragen zu ſein ſcheint.“ Und S. 696, Anm. 1: „conſequenterweiſe konnte freilich Arius einen ſolchen Ausdruck „πλήρης θεὸς von Chriſtus nicht gebrauchen; aber nach der unbeſtimmten Weiſe, wie er den Namen Gott anwandte, konnte er dieß wohl ſagen. Am ſchwerſten konnte er von ſeinem Standpunkte aus das Prädikat der ſittlichen Unwandelbarkeit ihm beilegen, doch auch dabei kam es ja nur

Daß aber Arius seine Lehre in der That hier nicht offen darlegt — und wie wir sahen, hat schon sein Bischof Alexander über solche Unehrlichkeiten geklagt — erkennen wir am deutlichsten, wenn wir die Hauptschrift des Arius näher betrachten, von welcher in Bälde die Rede sein wird.

Von Palästina aus begab sich Arius auf einige Zeit zu Eusebius nach Nikomedien, und schrieb von hier [1]), vielleicht auf Eingebung des Eusebius, einen höflichen Brief an seinen ehemaligen Bischof Alexander, um sich wo möglich wieder mit ihm zu verständigen. Er stellt darin zuerst eine Art Symbolum auf, welches den Glauben so enthalten solle, wie ihn Arius und seine Freunde von ihren Vorfahren, ja von Bischof Alexander selbst vernommen hätten, nämlich: „1) es sei nur ein wahrer Gott, er allein ungezeugt, allein ewig, allein ohne Anfang, allein weise, gut und mächtig, allein Richter, Regent und unveränderlich. 2) Vor aller Zeit hat er den eingebornen Sohn gezeugt, und durch ihn auch die Welten und Alles erschaffen. 3) Er hat ihn nicht blos scheinbar gezeugt (Arius hielt nämlich die ewige Zeugung für einen bloßen Schein, und stellte alle wahre Zeugung unter die Kategorie der Zeit), sondern ihn wahrhaft durch seinen eigenen Willen ins Dasein gerufen als unveränderlichen und unwandelbaren [2]). 4) Er ist ein vollkommenes Geschöpf Gottes

darauf an, wie dasselbe verstanden wurde. Er mußte es so verstehen: unwandelbar nicht dem Wesen nach, sondern vermöge seiner von Gott vorausgesehenen Willensrichtung."

1) Vgl. *Epiphan.* haeres. 69, 7.

2) Wie Arius das Prädikat unveränderlich ꝛc. verstehe, haben wir oben erörtert S. 211. Möhler, Athanasius I, 205 macht dem Arius noch einen weitern Vorwurf der Zweideutigkeit, daß nämlich die

(κτίσμα τῶ θεῶ τέλειον), aber doch von allen andern Geschöpfen wieder verschieden, ist gezeugt und doch wieder von allem Gezeugten verschieden. 5) Er ist nicht, wie Valentin behauptet, eine προβολή, auch nicht, wie die Manichäer sagen, ein wesensgleicher Theil des Vaters (μέρος ὁμοούσιον τῶ πατρὸς) [1], auch nicht, wie die Sabellianer wollen, Sohnvater [2], auch nicht nach Hierakas Licht von Licht oder zwei Fackeln aus einander, auch ist es nicht so, daß er, früher schon christirend, später gezeugt und zum Sohn gemacht worden wäre, was Bischof Alexander selbst (den Arius noch als μακάριε πάπα betitelt) öfters öffentlich bestritten habe (und mit Recht); sondern er sei 6) durch den Willen Gottes vor den Zeiten und Welten geschaffen, habe sein Leben und sein Sein vom Vater erhalten, auch habe ihm dieser seine Herrlichkeit mitgetheilt, aber sich doch nicht selbst beraubt, als er ihm die Erbschaft von Allem gab. 7) Es sind drei Personen: Gott, der die Ursache von Allem ist, anfangslos und einzig; der Sohn aber ist vor aller Zeit von dem

---

Worte „durch seinen eigenen Willen" (τῷ ἰδίῳ βουλήματι) nicht blos auf den Vater, sondern auch auf den Sohn bezogen werden könnten, so daß es hieße: „der Sohn ist durch seinen eigenen Willen unveränderlich." Allein ich glaube kaum, daß dieser Verdacht Möhler's gegründet ist, denn in seinem Briefe an Eusebius von Nikomedien (bei *Theodoret.* l. c. I, 5) drückt sich Arius ungefähr ebenso aus, aber doch in einer Weise, daß es nicht zweifelhaft ist, es sei der Wille des Vaters, nicht der des Sohnes gemeint (ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεὸς κ. τ. λ. Vgl. unsere Uebersetzung dieser Stelle oben S. 210. Auch Möhler hat l. c. S. 203 in seiner Uebersetzung dieser Stelle die fraglichen Worte ebenfalls auf den Vater bezogen.

1) Der Jesus patibilis der Manichäer ist wesensgleicher Theil des Jesus apatibilis.

2) D. h. es sei kein persönlicher Unterschied.

Vater gezeugt und vor den Welten geſchaffen und gegründet; er war nicht, bevor er gezeugt wurde, aber er iſt zeitlos vor Allem gezeugt und einzig vom Vater (unmittelbar) ins Daſein gerufen [1]). Doch iſt er nicht ewig oder gleich ewig oder gleich ungezeugt mit dem Vater, hat auch nicht das Sein mit dem Vater zugleich, wie Einige ſagen und ſo zwei ungezeugte Principien einführen, ſondern wie Gott die Monas und der Anfang, oder das Princip von Allem iſt, ſo iſt er auch vor Allem, alſo auch vor dem Sohne, wie Biſchof Alexander ſelbſt in der Kirche geſagt habe. 8) Sofern nun der Sohn von Gott das Sein hat, und die Herrlichkeit und das Leben und Alles ihm übergeben wurde, in ſo fern iſt Gott ſeine ἀρχή (d. i. Princip und Herrſchaft) und er herrſcht über ihn (ἄρχει αὐτῶ) als ſein Gott und als vor ihm ſeiend. 9) Endlich wird zu zeigen geſucht, daß die bibliſchen Ausdrücke: der Sohn ſei aus dem Vater, ex utero etc. (Pſalm 109, 3. Joh. 16, 28. Röm. 11, 36) nicht auf Weſensgleichheit ſchließen laſſen [2])."

Bei Epiphanius iſt dieſer Brief nicht nur von Arius, ſondern noch von 14 Freunden deſſelben unterzeichnet. Ihre Namen ſind uns bereits oben S. 201 vorgekommen; allein wenn dieſe Unterſchrift auf Aechtheit Anſpruch machen kann, ſo iſt erſtens auffallend, daß Ethales (d. i. Aithalos), Achillas, der zweite Arius u. A., welche von Biſchof Alexander, wie wir oben ſahen, nur Diakoni genannt wurden, hier als Prieſter erſcheinen. Außerdem iſt zweitens Piſtus als Biſchof von Alexandrien aufgeführt,

1) D. h. alles Andere iſt erſt durch den Sohn geſchaffen.

2) Dieſer Brief des Arius findet ſich bei *Athanas.* de Synodis Arimin. etc. c. 16 und *Epiphan.* haeres. 69, 7.

was, wie wir früher zeigten, aller Wahrscheinlichkeit widerspricht. Sofort sind außer Pistus noch einige Andere als Bischöfe unterzeichnet, und doch sagt die Ueberschrift des Briefes, daß er nur von Priestern und Diakonen herrühre. Endlich ist viertens wohl zu zweifeln, ob alle diese Freunde mit Arius zugleich in Nikomedien sich aufgehalten haben [1]).

In Nikomedien verfaßte Arius auch seine bereits erwähnte Hauptschrift mit dem Titel Θάλεια, d. h. Gastmahl, wovon nur noch Fragmente bei Athanasius übrig sind [2]). Das Buch war, wie es scheint, theils in Prosa, theils in Versen verfaßt, wurde von den Alten mit den Liedern des ägyptischen Dichters Sotades verglichen und in hohem Grade der Weichlichkeit und Geziertheit bezüchtigt. Nach Athanasius (Orat. I. c. Arian. c. 11) gab es schon bei den Heiden derartige Thalien, welche bei fröhlichen Gastmählern zur Erhöhung der Heiterkeit vorgelesen wurden. Auch Arius wählte, wie es scheint, diese leichtfertige Form, um seine eingestreute Doktrin auf solche Weise der Masse mundgerecht zu machen, wie er denn das Gleiche auch in seinen andern Liedern für Schiffer, Müller und Reisende versucht hat [3]). Uebrigens sagt Athanasius (l. c.), daß die Thalia bei den Freunden des Arius sehr in Ansehen gestanden und wie eine neue Bibel verehrt worden sei. In der That enthält sie den Arianismus

1) Vgl. Walch, a. a. O. S. 450. Anm. 2.

2) *Athanas.* Orat. I. contra Arianos c. 5. 6. 10. de Synodis Arimin. etc. n. 15. Außerdem sprechen von dieser Schrift *Athanas.* de decretis Synodi Nicaen. c. 16; Epist. ad Episc. Aegypti et Libyae c. 7. 20. De sententia Dionysii c. 6. Oratio I. c. Arian. c. 2. 4. 7. 9. 10. *Socrat.* hist. eccl. I, 9 und *Sozom.* hist. eccl. I, 21.

3) *Philostorgii* Fragmenta, lib. II. c. 2.

sehr kräftig ausgesprochen und zeigt zugleich deutlich dessen philonische Grundlage. In dem einen Fragment [1]) lobte sich Arius selbst als hochberühmt (περιλυτὸς), der um des Ruhmes Gottes willen [2]) so Vieles leiden müsse, und fährt dann fort: „Gott war nicht immer Vater, sondern es gab einen Moment, wo er allein und noch nicht Vater war; später aber ist er Vater geworden. Der Sohn ist nicht von Ewigkeit, er ist aus dem Nichts geworden u. s. f. Als Gott uns schaffen wollte, da machte er zuerst ein Wesen, und nannte es Logos, Sophia und Sohn, um uns mittelst dieses Werkzeuges zu schaffen. Es gibt zwei Sophien, die eine in und bei Gott (d. i. ἐνδιάθετος), durch welche auch der Sohn gemacht worden, nur weil er an jener innern σοφία Gottes participirt (μετέχει), heißt auch er σοφία (προφορικός). Ebenso gibt es außer dem Sohn einen andern Logos, den in Gott, und da der Sohn an diesem participirt, wird er selbst aus Gnade (κατὰ χάριν) Logos und Sohn genannt."

In dem zweiten Fragment (l. c. c. 6.) führt die Thalia aus, was auch B. Alexander, wie wir sahen, dem Arius zur Schuld legte, daß nämlich der Logos den Vater nicht vollständig erkennen, ja nicht einmal seine eigene Natur gänzlich erfassen könne, daß die Substanzen (οὐσίας) des Vaters, Sohnes und hl. Geistes von einander ganz verschieden seien, einander fremd, und nicht einmal an einander participiren. Diese drei Personen seien unter sich dem Wesen und der Herrlichkeit (δόξα)

1) Bei *Athanas.* Orat. I. contra Arianos c. 5.

2) Weil er dem Vater den wahren Ruhm gebe — dem Sohne gegenüber.

nach durchaus und unendlich unähnlich (ἀνόμοιοι πάμπαν ... ἐπ' ἄπειρον) [1]).“

Im dritten Fragment [2]) sagt Arius gleich Anfangs ächt philoniſch: „Gott ſei ἄῤῥητος und nichts (alſo auch der Sohn nicht) ſei ihm gleich oder ähnlich oder von derſelben Herrlichkeit. Dieſer anfangsloſe Gott hat den Sohn zum Anfang der Creaturen gemacht und ihn zum Sohn angenommen (ἤνεγκεν εἰς υἱόν). Derſelbe hat aber in ſeinem eigenen Weſen nichts Gottgleiches, iſt nicht weſensgleich. Der unſichtbare Gott iſt auch für den Sohn unſichtbar und dieſer kann ihn nur in ſo weit ſehen, als es ihm geſtattet iſt. Die drei Perſonen der Trias ſind einander nicht gleich an Herrlichkeit, die Hypoſtaſen ſind nicht vermiſcht, und eine iſt unendlich herrlicher als die andere. Einen dem Sohne Gleichen kann der Vater erſchaffen, einen Herrlicheren, Größeren aber nicht. Was der Sohn iſt, iſt er durch den Vater, und als ſtarker Gott (ἰσχυρὸς θεὸς) preist er (der Sohn) denjenigen, der herrlicher iſt als er [3]).“

Wahrſcheinlich während Arii Aufenthalt in Nikomedien wurde in Bithynien, vielleicht in Nikomedien ſelbſt, von den Gönnern des Arius jene Synode gehalten, deren nur Sozomenus gedenkt, wenn er berichtet: dieſelbe habe an

---

1) Hier iſt ſchon der ſtrengſte Anomöismus ausgeſprochen.

2) Bei *Athanas.* de Synodis Arim. etc. c. 15.

3) Der griechiſche Text hat: τὸν κρείττονα ἐκ μέρους ὑμνεῖ, d. h. „er preist denjenigen, der theilweiſe herrlicher iſt, als er.“ Allein oben ſagte Arius: der Vater ſei unendlich herrlicher, und ſomit kann er hier nicht als ἐκ μέρους κρείττων bezeichnet werden. Vielleicht iſt deßhalb zu überſetzen: „ſeinerſeits gibt auch er dem Herrlicheren Ruhm und Preis“, ſo daß ἐκ μέρους = (κατὰ) μέρος wäre. Vgl. *Viger*, de idiotismis etc. p. 109.

alle Bischöfe zu Gunsten der Arianer geschrieben und sie gebeten, mit ihnen Kirchengemeinschaft zu halten, und bei Bischof Alexander ein Fürwort für sie einzulegen. Alexander habe jedoch diesen Wünschen durchaus nicht entsprochen [1]); im Gegentheil, meinen Sokrates und Sozomenus, habe das Hereinziehen so vieler Bischöfe in diese Angelegenheit den Funken zu einer großen Flamme angeblasen [2]). Ja es entstand eine so große Entzweiung unter den Christen, und eine so ärgerliche Parteiung in allen Städten und sogar in Dörfern, daß überall die Heiden auf ihren Theatern darüber spotteten [3]). Wie sehr in der That die Arianer zu solchem Hohne Veranlassung gaben, zeigt Athanasius, wenn er ihre ebenso unanständige als lächerliche Proselytenmacherei beschreibt, wie sie namentlich die Weiber durch sophistische Fragen, z. B. „hattest du einen Sohn, bevor du gebarst", für ihre Ansicht über das Späterseiн des Logos zu gewinnen gesucht haben [4]). — Ohne Zweifel haben auch die politischen Zustände, die jetzt eintraten, die Verwirrung in Aegypten und im Orient, wo ja der Arianismus seinen Schauplatz hatte, noch größer gemacht. Kaiser Licin, zu dessen Reich Aegypten und Asien gehörten, hatte nach seiner Besiegung durch Constantin i. J. 315 einen ausführlichen Frieden mit ihm

1) *Sozom.* hist. eccl. I, 15. Ein dieser Zeit angehöriger Brief des Kirchenhistorikers Eusebius an Bischof Alexander, zu Gunsten des Arius, findet sich in den Akten der zweiten Nicäner Synode (*Harduin.* IV, 407) und Eusebius sucht darin, unter Bezugnahme auf Arii eigenes Schreiben an Alexander (S. 212) zu zeigen, daß Alexander die arianische Lehre zu schwarz dargestellt habe.

2) *Socrat.* l. c. I, 6. *Sozom.* l. c. I, 15.

3) *Theodoret.* l. c. I, 6. *Socrat.* l. c. I, 6.

4) *Athanas.* Orat. I. contra Arian. c. 22.

geschlossen, und sofort mehrere Jahre hindurch mit seinem Schwager und mit den Christen im besten Vernehmen gelebt. Aber gegen Ende des Jahres 322 benützte Licin den Umstand, daß Constantin bei Verfolgung der Sarmaten die Grenze des Licin'schen Gebietes überschritten hatte, zu einer neuen Entzweiung, und es kam nun i. J. 323 zu einem förmlichen Kriege, der im Spätsommer desselben Jahres mit der gänzlichen Niederlage des Licinius, zu Land und zu Wasser, endete [1]). — Diese kriegerischen Begebenheiten erklären nicht nur das Wachsthum der kirchlichen Unordnung und Parteiung, sondern machen auch klar, warum gerade aus dieser Zeit (J. 322 und 323) keine genauen Nachrichten über den Arianismus auf uns gekommen sind. Aber noch ein dritter Punkt wird jetzt verständlich, wie es nämlich Arius habe wagen können, wieder nach Alexandrien zurückzukehren. Licinius gerirte sich bei seinem Kampfe gegen Constantin als Repräsentant des Heidenthums, und bedrückte nun die Kirche, namentlich die Bischöfe. Alexander war also jetzt für Arius nicht mehr zu fürchten und das Haupthinderniß seiner Rückkehr war damit weggeräumt. Daß er aber in der That wieder nach Alexandrien gegangen, setzt eine Nachricht bei Sozomenus, und noch mehr der alsbald zu besprechende Brief des Kaisers Constantin voraus. Sozomenus berichtet nämlich [2]): „Arius habe Boten an die Bischöfe Paulinus von Tyrus, Eusebius von Cäsarea und Patrophilus von Scythopolis geschickt und um die Erlaubniß gebeten, wie

1) Allg. Welthistorie, aus dem Englischen ꝛc. Thl. XIV. §. 63—74. Manso, Leben Constantins d. Gr. S. 368. *Tillemont*, hist. des empereurs, T. IV. p. 194 ed. Venise 1732.

2) Hist. eccl. I, 15.

früher besonderen Gottesdienst, und zwar, wie aus dem ganzen Zusammenhange hervorgeht, in Alexandrien, halten zu dürfen. Die genannten Bischöfe hätten sofort mit andern Collegen eine Synode gehalten, und dem Arius erlaubt, seine Anhänger, wie früher, zu besonderem Gottesdienste zu versammeln, doch sollten sie ihre Unterwerfung unter Bischof Alexander nicht aufgeben und ihn fortwährend um Frieden und Gemeinschaft ersuchen." — Wir können übrigens nicht bergen, daß diese Begebenheit, wenn sie gleich Sozomenus in die Zeit *nach* der bithynischen Synode verlegt, eigentlich besser in den *Anfang* der arianischen Streitigkeiten, in die Zeit unmittelbar nach der alexandrinischen Synode passe.

Durch den Sieg über Licin (J. 323) war Constantin Herr des ganzen großen Reiches, also auch Aegyptens und der übrigen vom Arianismus aufgeregten Provinzen geworden. Er hielt es nun für seine Pflicht, wie den bürgerlichen, so auch den kirchlichen Frieden wieder herzustellen, und traf deßhalb, so bald er wieder in seine Residenz Nikomedien zurückgekehrt war, die nöthigen Anstalten hiezu. Vor Allem erließ er ein ausführliches Schreiben an Arius und Bischof Alexander zugleich [1]), welches uns Eusebius vollständig, Sokrates aber nur stückweise mitgetheilt hat [2]). Er sagt darin: „zu großem Leidwesen habe er vernommen, daß in Alexandrien noch größere Streitigkeiten ausgebrochen seien, als in Afrika (die donatistischen), und es handle sich doch dabei, meint er, um nichts Wich-

1) Dieß setzt voraus, daß Arius wieder in Alexandrien war.

2) *Euseb.* vita Constantini. Lib. II. c. 64—72. *Socrat.* hist. eccl. I, 7. Dieser Brief steht auch bei *Gelasius* l. c. in *Mansi.* l. c. p. 802, und einige Noten von Binius finden sich ibid. p. 946.

tiges, sondern nur um überflüssige Fragen, welche Alexander nicht aufwerfen, und wogegen auch Arius seine abweichenden Ansichten hätte bei sich behalten sollen. Es seien dieß Fragen, welche richtig zu lösen, der menschliche Geist zu schwach sei. Beide, Arius und Alexander, sollten darum einander verzeihen und thun, was er, ihr Mitdiener, ihnen rathe. Da es sich um keinen Hauptpunkt des Gesetzes und um keine Neuerung in der Gottesverehrung handle, so könnten sie sich leicht vergleichen, da sie ja in der Hauptsache einig seien. In Nebendingen seien auch oft die Philosophen einer Schule verschiedener Meinung; das müße man dulden, am wenigsten aber solche Verschiedenheiten unter das Volk bringen. Das sei plebejisch, kindisch und für Priester unwürdig. Sie sollten sich also einigen und ihn so von einer großen Sorge befreien."

Man sieht, wie wenig Constantin, freilich erst Katechumene, die Wichtigkeit des arianischen Streites erfaßte, und wie wenig sein Brief das Lob verdient, welches ihm schon Eusebius [1]) und unter den Spätern besonders Schröckh gespendet hat [2]). Mit diesem Schreiben, auf dessen Inhalt vielleicht Eusebius von Nikomedien Einfluß gehabt, schickte Constantin den berühmten und von ihm sonst schon öfters zu Rath gezogenen Bischof Hosius von Corduba in Spanien, einen ehrwürdigen Greis von 67 Jahren, der in der Diocletianischen Verfolgung Confessor geworden war, nach Alexandrien [3]), um durch persönliche Anwesen-

1) Vita Constant. l. c. c. 63.

2) Schröckh, Kirchengesch. Thl. V. S. 322 f. vgl. auch *Ittig*, hist. Concilii Nicaeni §. 17.

3) *Socrat.* hist. eccl. I, 7.

heit die kaiserlichen Vermittlungsplane zu fördern. Das Nähere über seine Thätigkeit in Alexandrien ist unbekannt, wir wissen nur, daß er daselbst, dem Sabellianismus gegenüber, über Wesen und Personen in der Trinität ausführlicher sprach [1]), wahrscheinlich um den Unterschied zwischen der sabellianischen und orthodoxen Lehre deutlich zu machen. Ob er aber damals auch jener alexandrinischen Synode angewohnt habe, auf welcher Kolluthus abgesetzt wurde [2]), ist ungewiß, und gehört vielleicht in eine spätere Zeit. — Leider konnte jedoch Hosius in Alexandrien seine Zwecke nicht erreichen [3]); daß er aber darum später mit Bischof Alexander zu einer Synode in Nikomedien zusammengekommen, und auf dieser das ὁμοούσιος bestätigt, und Arius mit dem Banne belegt worden sei, wird nur — und ohne Wahrscheinlichkeit — von Philostorgius berichtet [4]).

Weil jedoch sowohl das kaiserliche Schreiben als die Sendung des Hosius erfolglos geblieben war, und außerdem auch der Osterfeierstreit noch in mehreren Theilen des Morgenlandes fortdauerte (in Syrien, Cilicien und Mesopotamien herrschte nämlich noch die quartodezimanische Praxis [5])); so glaubte jetzt Kaiser Constantin, vielleicht auf Anrathen des Hosius [6]), kein besseres Mittel zur Wiederherstellung des Kirchenfriedens ergreifen zu können, als die Berufung aller Bischöfe seines Reiches zu einer großen

1) *Socrat.* l. c. III, 7.

2) *Athanas.* Apolog. contra Arianos c. 74.

3) *Socrat.* l. c. I, 8.

4) *Philostorgii* Fragmenta, I, 7. Vgl. Walch, a. a. O. S. 463.

5) *Athanas.* Ep. ad Afros c. 2.

6) *Sulpit. Sever.* hist. II, 55 weist darauf hin: Nicaena synodus auctore illo (Osio) confecta habebatur.

allgemeinen Synode [1]), deren Geschichte übrigens nicht mehr in den Bereich unserer dießmaligen Aufgabe fällt.

Hefele.

2.

Entstehungszeit des zweiten oder serubbabelischen (zorobabelischen) Tempels zu Jerusalem.

Die Bestimmung dieses Zeitpunktes ist für die biblische Chronologie in der nacherilischen Zeit von großer Wichtigkeit, und da die Ansichten der Gelehrten in Betreff desselben seit Scaliger getheilt sind, und namentlich die Scaliger'sche Ansicht, daß der Perserkönig Darius, in dessen sechstem Regierungsjahre der serubbabelische Tempel vollendet worden, Darius Nothus sei, neulich wieder einen eifrigen Vertheidiger gefunden hat, so möchte ein versuchsweiser Beitrag zur Lösung der betreffenden Frage nicht überflüssig oder unzeitig erscheinen.

Die althergebrachte und jetzt noch herrschende Ansicht der biblischen Chronologen, die sich dabei auf die Aussagen des Buches Esra und die Reden der Propheten Haggai und Sacharja berufen, läßt sich kurz auf folgende Weise aussprechen. Die mit Serubbabel (Zorobabel) und Josua (Jesus) im ersten Jahre des Cyrus nach Judäa zurückgekehrten Exulanten begannen bald nach ihrer Rückkehr den Wiederaufbau des Tempels. Die Samaritaner, die sich an der Arbeit auch betheiligen wollten, aber abgewiesen wurden, wußten jedoch dem raschen Fortgange des Unternehmens allerlei Hindernisse zu bereiten, und end-

1) *Socrat.* l. c. I, 8. *Sozom.* I, 16. 17. *Theodoret.* I, 7. *Euseb.* Vita Const. III, 6.

lich einen förmlichen Inhibitionsbefehl von Seite des persischen Königs, der auf den Nachfolger des Cyrus gefolgt war, zu erwirken. Von da an mußte die Arbeit völlig unterbleiben bis in's zweite Jahr des folgenden Perserkönigs, des Darius Hystaspis, welcher die Fortsetzung des Tempelbaues wieder erlaubte, so daß derselbe im sechsten Jahre seiner Regierung vollendet werden konnte. Diese Ansicht bezeichnet mit Recht Corn. a Lapide als die von jeher allgemein angenommene, indem er sagt: Nam sub Dario non Notho, sed Hystaspis filio, qui Cambysi successit, ædificatum esse templum et urbem, patet ex communi Chronologorum, Interpretum et Doctorum consensu, und dann beifügt: Ita Josephus lib. 11. Antiq. c. 4. Euseb. in Chron. S. Hieron. in c. 9. Daniel. Bellarm. Genebr. Torniellus, Salianus et passim recentiores [1]).

Diese Worte des Cornelius sind gegen Scaliger gerichtet. Derselbe hatte, wie schon bemerkt, nach dem Vorgange des Sulpitius Severus [2]), behauptet, der erwähnte Darius sei nicht der Sohn des Hystaspes, sondern Darius Nothus. Und manche Gelehrten, namentlich unter seinen Glaubensgenossen, wie S. Calvisius, Chr. Helvicus, J. Coccejus u. A. sind ihm beigetreten und haben seine Ansicht noch weiter zu begründen gesucht. Dieselbe hat sich jedoch deßungeachtet kein sehr großes Ansehen verschaffen können, und Männer, wie Corn. a Lapide, Petavius, Nat. Alexander u. A. haben sich bemüht, ihre Unrichtigkeit nachzuweisen [3]). Neulich aber hat sich Hr. Dr. Haneberg in München wieder für dieselbe erklärt, und sie durch verschiedene

1) Comment. in Esdr. 4, 24.
2) Historia sacra. l. II.
3) Buddeus, historia ecclesiastica vet. Test. II. 897.

theils schon von ihren frühern Vertheidigern vorgebrachte, theils neue Gründe zu rechtfertigen gesucht in dem rühmlich bekannten Buche: Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung als Einleitung in's alte und neue Testament. Regensburg. 1850. — Wir werden nun zuerst die Gründe zu prüfen haben, die man für die Scaliger'sche Ansicht vorgebracht hat, und dann die Haltbarkeit derselben überhaupt, so wie auch der älteren Ansicht in nähere Untersuchung ziehen müssen.

I.

Da die Entscheidung der ganzen Frage davon abhängt welche Perserkönige unter Achaschweroſch und Artachschaschta Esr. 4, 6 f. gemeint seien, so haben die Vertheidiger der Scaliger'schen Ansicht

1) schon auf den Buchstabenlaut dieser beiden Namen großes Gewicht gelegt. „Geht man unbefangen an die Anwendung der bei Esra 4. vorkommenden Königsnamen Achaschweroſch und Artachschaschta, so kann man nur auf den aus den Perserkriegen bekannten Xerres und seinen Nachfolger Artaxerxes Longimanus kommen“ sagt Hr. Haneberg [1]). In ziemlich gleichem Sinne nur etwas anderer Wendung haben schon die frühern Vertheidiger dieser Ansicht bemerkt, illum Darium intelligendum esse, qui Artaxerxem quendam successorem habuerit. Hoc constare ex Esr. IV. 23. 24. et VII. 1. De Dario autem Hystaspide hoc dici non posse, bene autem de Dario Notho, qui Artaxerxi Longimano successerit regnumque reliquerit Artaxerxi Memnoni [2]). Diese Bemerkung ruht schon auf

1) Geschichte der biblischen Offenbarung. S. 376.
2) Buddeus, l. c. pag. 897.

der Voraussetzung, daß der Name Artachschaschta eben nur auf den Persenkönig Artaxerxes sich anwenden lasse. Allein (um mit Achaschweroschzu beginnen) Hr. Haneberg selbst erklärt den Darius, Sohn des Achaschweroschזַרְיָוֹשׁ בֶּן־אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ Dan. 9, 1.), für den Darius Hystaspis. Demnach ist auch nach seiner Ansicht Achaschweroschkeineswegs nothwendig nur Name des Xerxes, da ja im gegebenen Falle gerade nicht Xerxes, sondern Hystaspes so genannt wird. So gut nun aber Hystaspes in der Bibel unter dem Namen Achaschweroschvorkommen kann, so gut wohl auch Cambyses, und wer jenes behauptet, ist nicht mehr befugt, dieses wegen des verschiedenen Lautes der beiden Namen schlechthin zu läugnen und überhaupt auf die Lautähnlichkeit oder Lautverschiedenheit solcher Namen in der Bibel und bei griechischen Schriftstellern das größte Gewicht zu legen. Führte die unbefangene Anwendung des Namens Achaschweroschblos auf Xerxes, so müßte die Anwendung auf Hystaspes eine befangene sein, und entweder auch die befangene Anwendung erlaubt, oder jene vermeintliche Unbefangenheit in der That keine solche sein. Und gewiß läßt sich auf dem Gebiete, wo wir uns hier befinden, der Fall gar leicht denken, daß die vermeintliche Unbefangenheit, welche die Lautähnlichkeit maaßgebend sein lassen wollte, in Wahrheit auch eine Befangenheit sein könnte. Wäre übrigens der biblische Name Achaschweroschwirklich bloß Bezeichnung eines der unter dem Namen Xerxes bekannten oder vorkommenden Perserkönige, so müßte ein solcher Xerxes auch an der Zerstörung Ninive's in Verbindung mit Nebukadnezar sich betheiligt haben (Tob. 14, 15), was doch vom Vater des Artaxerxes Longimanus oder gar von Xerxes Sogdianus Niemand behaupten

wird. Die Zerstörer Ninive's (625 v. Chr.) waren ja Cyaxeres von Medien und Nabopolassar (Nebukadenzar, Nabuchodonosor) von Babylonien [1]). Es ist also jedenfalls Thatsache, daß der biblische Name Achaschweroſch nicht blos als Bezeichnung des Perserkönigs Xerxes vorkommt. — Wie es sich aber mit Achaschweroſch verhält, so kann es sich wenigstens auch mit Artachschaschta verhalten. Wenn der Wortlaut an Artaxerxes erinnert und der Name für diesen auch vorkommt, so folgt daraus noch nicht, daß er in der Bibel bloß für diesen vorkomme oder vorkommen könne. So gut der Name Achaschweroſch für Hystaspes (nach Haneb. selbst), Cyaxares und Cambyses gebraucht wird, so gut kann Artachschaschta auch für Smerdis gebraucht sein, da dieser ja doch jedenfalls unter verschiedenen Namen vorkommt und z. B. von Ktesias Spendadates, von Justinus Oropastes genannt wird [2]). Wir haben also hier jedenfalls wieder die Thatsache, daß Smerdis nicht bloß diesen, sondern auch andere Namen hatte und daher wohl auch in der Bibel unter einem andern vorkommen kann. Die bloßen Namen Achaschweroſch und Artachschaschta nöthigen also nicht, bei Esra 4, 6. 7. an die Perserkönige Xerxes und Artaxerxes zu denken.

2) Nun wird aber weiter gesagt: „Es ist willkührlich, dem Kambyses den Namen Achaschweroſch zu geben und geradezu unmöglich, unter dem Artachschaschta den Pseudosmerdis zu verstehen. Dieser Emporkömmling hat zu kurz den Schein eines Regenten angenommen, als daß bei ihm die Gesandtschaften denkbar wären, welche bei

1) Herod. I. 103—106. — Winer, biblisches Realwörterbuch s. v.
2) Jahn, biblische Archäologie. Thl. II. Bd. 1. S. 244.

dem Artachschaschta des Esra (K. 4.) vorkommen“ [1]). Hierauf müssen wir dem Vorigen zufolge bemerken: Wenn es willkührlich ist, dem Cambyses den Namen Achaschweroſch zu geben, so ist es eben so willkührlich, dem Hystaspes oder Cyaxares diesen Namen zu geben, und doch thut dieses die Bibel; es ist also wieder entweder das Willkührliche erlaubt, oder im gegebenen Falle das vorgeblich Willkührliche nicht so ganz willkührlich. In Betreff des Artachschaschta läßt sich zwar, wenn man von Esra 4, 7 ff. absieht, was im gegebenen Falle geschehen muß, nicht behaupten, daß der Name in der Bibel auch zur Bezeichnung eines andern Perserkönigs als des Artaxerres und namentlich gerade zur Bezeichnung des Smerdis gebraucht werde. Allein da letzterer jedenfalls verschiedene Namen hatte, so ist es wenigstens ungeachtet der Lautverschiedenheit zwischen Artachschaschta und Smerdis immerhin noch gar wohl möglich, daß Smerdis auch Artachschaschta genannt worden sei, wenn gleich dieses nicht durch irgend ein schlagendes Beispiel sich beweisen läßt. Für die Behauptung der Unmöglichkeit müßte ein anderer Grund, als bloß die Lautverschiedenheit der beiden Namen, vorgebracht werden. Ein solcher anderer Grund soll nun aber wirklich in dem Umstande liegen, daß „dieser Emporkömmling zu kurz den Schein eines Regenten angenommen habe, als daß bei ihm die Gesandtschaften denkbar wären, welche bei dem Artachschaschta des Esra (K. 4.) vorkommen.“ Allein wie viele Gesandtschaften kommen denn nach Esra 4, 7—24. bei diesem Artachschaschta vor? Einfach: Eine und dann keine mehr; also eine ein-

1) Hanneberg, a. a. O. S. 376.

zige. Denn es handelt sich V. 7. und 8. nur um einen und denselben Brief, nicht etwa um zwei Briefe, die nach einander dem persischen Hofe wären übermacht worden. Schon Jarchi bemerkt dießfalls רחום ושמשי כתבו האגרת כאשר צוה אליהם מהרדת וטבאל, und andere stimmen im Wesentlichen damit überein, wie z. B. namentlich auch Allioli, wenn er zu Esra 4, 7. bemerkt: „Die angeführten Personen entwarfen den Brief, wie er von Reum und Samsai (V. 8.) ausgeführt und beglaubigt werden sollte.“ Dieser Brief nun, der die Einstellung des jerusalemischen Tempelbaues zum Zwecke hatte, wurde an den persischen Hof abgesendet und von dort auf eine den Samaritanern erwünschte Weise beantwortet, so daß fortan der Tempelbau vollständig eingestellt werden mußte. Und was die angeführte Stelle (Esra 4, 7—24.) in Bezug auf Artachschaschta sagt, bezieht sich einzig nur auf diese eine Gesandtschaft und giebt etwas specieller ihren Verlauf und Erfolg an. Nun kann aber doch gewiß, um eine Gesandtschaft mit einem solchen Schreiben, das sich auf eine für den persischen Hof leicht zu erledigende Sache bezog, zu empfangen und wieder abzufertigen, eine etwas mehr als siebenmonatliche Regierung nicht zu kurz gewesen sein, so daß man behaupten dürfte, ein König, bei dem eine solche Gesandtschaft vorkomme, müsse nothwendig weit länger als sieben Monate regiert haben. Bis hierher nöthigt uns also nichts unter Achaschweroseh Esra 4, 6. einen andern Perserkönig als Kambyses, und unter Artachschaschta (V. 7.) einen andern als Smerdis zu denken. Von letzterem Gedanken können wir zwar vorläufig den Vorwurf der Willkührlichkeit noch nicht ganz ablösen, im nachfolgenden wird jedoch auch er seine Erledigung finden.

recht absichtlich ihre Identität hervorheben zu wollen, bezeichnet sie jedenfalls durch die gebrauchten Ausdrücke als identisch. Und wer immer das Buch Esra vom Anfange an bis 5, 2. zum ersten Male durchliest, wird an letzterer Stelle wegen ihres Wortlautes an dieselben Volkshäupter denken, welche 3, 2. ganz auf dieselbe Weise genannt wurden.

Hr. Hanеberg will zwar gefunden haben, daß der Verf. des Buches Esra wenigstens den Serubbabel unter Darius als eine von Serubbabel unter Cyrus verschiedene Person bezeichne. Er sagt: „daß der Serubabel unter Darius eine von dem Serubabel unter Cyrus verschiedene Person sei, erhellt zum Theil schon daraus, daß letzterer als persischer Statthalter von Palästina erscheint, während neben dem ersteren Scheschbazar steht", und fügt als Anmerkung hinzu: „Scheschbazar Pecha Esra 5, 14. Nasi 1, 8. Serubabel unter Darius Pecha. Haggai 1, 1." [1]). Allein was zunächst Scheschbazar betrifft, so läßt sich leicht zeigen, daß Scheschbazar nur ein anderer Name für Serubbabel selbst ist, wie dies auch schon Josephus [2]), Eusebius [3]), Abenesra [4]), einsahen, und die angesehensten Exegeten von jeher ohne alles Bedenken behaupteten [5]). Fürs Erste nämlich wurden die Tempelgeräthe dem Scheschbazar übergeben (Esr. 1, 8. 11.); es ist aber klar, daß sie demjenigen übergeben werden mußten, der mit der Wiederherstellung

1) Geschichte der Offenb. S. 377.

2) Antt. XI. 1, 3.

3) Praepar. evang. II. 3. 4.

4) Er bemerkt zu Esr. 1, 8.: לששבצר, הוא זרבבל ונקרא כן בלשון כשדים

5) Cf. Corn. a Lapide und Calmet zu Esr. 1, 8.

des Tempels beauftragt war, und das Werk zu leiten hatte. Dieser aber war nach Sach. 4, 9. Serubbabel. Die etwaige Entgegnung, Sacharja rede an dieser Stelle von Serubbabel II, wäre unstatthaft, denn er redet von demjenigen Serubbabel, „dessen Hände den Grund zum Tempel gelegt haben“ und dieser ist Serrubbabel zur Zeit des Cyrus. Mithin ist Scheschbazar nur ein anderer Name für Serubbabel. Sodann führt Scheschbazar die Erulanten aus Babel nach Jerusalem zurück (Esr. 1, 11.), aber es ist wiederum Serubbabel, der bei jener Zurückführung an der Spitze des Volkes erscheint, (Esr. 2, 2.), und somit wiederum Scheschbazar nur ein anderer Name für Serubbabel. Ferner erscheint Serubbabel von Esra 2, 2. an als von Cyrus bevollmächtigtes Oberhaupt über die heimkehrenden jüdischen Erulanten, in dem Berichte Thathnai's aber an den Perserkönig Esr. 5, 6 ff. wird dieses Oberhaupt wieder Scheschbazar genannt, und während von demselben gesagt wird, er habe den Tempelbau begonnen (Esr. 5, 16.), ist es eben wieder Serubbabel, der denselben begonnen hat (Esr. 3. 8, Sach. 4, 9.) und somit wieder Scheschbazar nur ein anderer Name für Serubbabel. Wenn dagegen Hr. Haneberg sagt, neben Serubbabel zur Zeit des Cyrus stehe Scheschbazar, so ist dieß unrichtig. Nirgends steht oder erscheint Scheschbazar neben Serubbabel, sondern das weltliche Oberhaupt der neuen jüdischen Ansiedelung in Palästina unter Cyrus heißt das eine Mal Scheschbazar, das andere Mal Serubbabel, aber nie erscheinen zwei Personen unter diesen verschiedenen Namen neben einander, weder in einem Coordinations- noch in einem Subordinationsverhältniß. Scheschbazar erscheint allerdings immer, wo er genannt wird und handelnd auf-

tritt, als höchſte weltliche Perſon im Volke, die keine gleiche, geſchweige denn eine höhere, neben ſich hat; aber ganz in derſelben Stellung erſcheint auch Serubbabel, wo er erwähnt wird oder handelnd auftritt, und hat weder eine gleiche noch eine höhere Perſon neben ſich, worin wir nur wieder einen neuen Beweis dafür erblicken können, daß Scheſchbazar nur ein anderer Name für Serubbabel ſei. Wenn daher Aben-Esra behauptet, Scheſchbazar ſei der chaldäiſche Name Serubbabels, ſo ſpricht für die Richtigkeit ſeiner Behauptung der bekannte analoge Fall mit Daniel und ſeinen Genoſſen. Daß die Titel נשיא und פחה gelegentlich vorkommen, wo der Name Scheſchbazar, nicht aber wo der Name Serubbabel gebraucht wird, erklärt ſich einfach daraus, daß in den letzteren Fällen kein beſonderer Anlaß oder Grund vorlag, auf ſeine amtliche Stellung hinzuweiſen, wie ja in ſolchen Fällen auch die amtliche Stellung Joſua's, der neben Serubbabel erſcheint, nicht eigens hervorgehoben wird. Dieſer Umſtand könnte daher für zwei verſchiedene durch die verſchiedenen Namen bezeichnete Perſonen ſelbſt dann nicht als Beweis gelten, wenn obige Gründe für die Identität der mit den beiden Namen bezeichneten Perſon auch nicht einmal vorlägen. So viel iſt alſo gewiß, daß Scheſchbazar und Serubbabel nur zwei verſchiedene Namen für eine und dieſelbe Perſon ſind; und damit ſcheint alles beſeitigt, was Hr. Haneberg zu Gunſten der Behauptung, Serubbabel unter Darius erſcheine als eine von Serubbabel unter Cyrus verſchiedene Perſon, beigebracht hat. Nirgends kommt etwas vor, was eine ſolche Verſchiedenheit ausſpräche oder auch nur irgendwie andeutete. Und ſo erſcheint vorläufig die Annahme eines Serubbabel II und Joſua II bei Esra 5, 2. als nicht gerechtfertigt

durch die für sie vorgebrachten Gründe; ob sie überhaupt zulässig oder vielleicht schlechthin unstatthaft sei, wird sich weiter unten zeigen.

4) Einen untergeordneten Grund für seine Ansicht nennt Hr. Haneberg noch in einer Anmerkung mit den Worten: „daß der Darius, unter welchem der Tempel gebaut wurde, lange nach Cyrus gelebt habe, geht schon aus der Art hervor, wie unter ihm in dem Archive von Ekbatana die Urkunde des Cyrus gesucht wird. Esra 6. 1 ff.“ [1]). Allein diese Folgerung scheint wenigstens etwas vorschnell zu sein, wenn man sich die Zeitgeschichte, um die es sich dabei handelt, vergegenwärtigt. Auf den Nachfolger des Cyrus folgte ein Eindringling aus einem andern Volke als seine Vorgänger, der durch List und trügerisches Vorgeben auf den Thron gekommen war, und dessen Herrschaft Hr. Haneberg selbst und mit Recht eine verwirrende nennt. Nach sieben Monaten wurde der Betrug entdeckt und der falsche Smerdis ermordet. Dann wählten die persischen Fürsten nach einigem Schwanken zwischen Demokratie, Aristokratie und Monarchie den Darius Hystaspis zum König. Nun läßt sich denken, daß unter solchen Umständen die Regierungsgeschäfte nicht ungestört ihren geregelten Gang gingen, und die neuen plötzlich und auf revolutionäre Weise zum Throne gelangten Regenten mit den Regierungshandlungen auch ihrer nächsten Vorfahren nicht bis in alle Einzelnheiten unterrichtet sein konnten, und dann natürlich auch nicht von jeder darauf bezüglichen Urkunde wußten, wo und in welchem Archive sie sich vorfinde. Da nun der Bericht aus Judäa an Darius selbst

1) Geschichte ꝛc. S. 376.

das Schrift-Haus (בֵּית־סִפְרַיָּא) zu Babel als den Aufbewahrungsort der fraglichen Urkunde bezeichnet, so kann es auch unter Darius Hystaspis nicht befremden, daß man zuerst dort nach derselben suchte, und erst als man sie dort nicht fand, auch anderwärts, wo sie sich möglicher Weise noch vorfinden konnte. Wenn seit dem ersten Jahre des Cyrus Urkunden aus jenem Schrift-Hause zu Babel nach Ecbatana geschafft worden waren, wer wollte dem Darius Hystaspis im Anfange seiner Regierung zumuthen, daß er hätte darum wissen, und sogar noch die Urkunden selbst, um die es sich handelte, kennen sollen, so daß ein Nachsuchen, wie es Esr. 6, 1 f. kurz beschrieben wird, unnöthig geworden wäre? Dieser Punkt ist also wohl am wenigstens zu dem Beweise tauglich, daß die Esra 5. und 6. berichteten Vorgänge in eine spätere Zeit als die des Darius Hystaspis fallen.

Aus allem Bisherigen ergiebt sich so viel, daß keine Nöthigung vorliegt unter Darius Esr. 4, 24. 5, 5—7. 6, 1. 12. gerade den Darius Nothus zu denken, denn unter Achaschweroſch und Artachschaschta können jedenfalls Cambyses und Smerdis gemeint sein, der Laut der beiden Namen ist nicht dagegen; und Serubbabel und Josua unter Darius können jedenfalls dieselben sein, wie unter Cyrus, und der Beweis, daß sie davon verschieden seien, scheint nicht gelungen und beruht nicht einmal durchweg auf richtigen Angaben. Damit ist nun freilich noch nicht bewiesen, daß der fragliche Darius nicht Darius Nothus, sondern bloß Darius Hystaspis sein könne; denkbarer Weise könnte die Scaliger'sche Ansicht immer noch unter zwei etwa möglichen als die probabelste und mit den Worten und Aussagen der Schrift am leichtesten zu verein-

barende sich ausweisen. Wir müssen daher noch näher auf die Sache eingehen und nachsehen, wie es überhaupt mit der fraglichen Ansicht und der ihr gegenüberstehenden älteren sich verhalte, und welche Stellung sie namentlich den einschlägigen Aussagen der Schrift gegenüber einnehmen.

II.

1) Was zunächst die ältere und herrschende Ansicht betrifft, die den Hauptpunkten nach gleich anfangs kurz angegeben wurde, so hat sie

a) fürs Erste innere Wahrscheinlichkeit. Denn bei dem regen Eifer der heimkehrenden Exulanten für die Wiederherstellung der Theokratie und namentlich den Wiederaufbau des jerusalemischen Heiligthums, der gleich im Anfang des Buches Esra als ihre erste Hauptaufgabe im heiligen Lande bezeichnet wird, muß wohl ihr Hauptbestreben gerade auf diesen Wiederaufbau gerichtet gewesen sein. Dann aber werden sie auch etwaige Hindernisse zu beseitigen und jede günstige Gelegenheit zur Erreichung ihres Zieles gehörig zu benützen gewußt haben, und es mußte ihr Werk auch unter theilweise ungünstigen Umständen doch in nicht gar zu langer Zeit endlich zur Vollendung gedeihen.

b) Halten wir sodann jene Ansicht mit den biblischen Berichten zusammen, so steht sie mit denselben in völligem Einklange, sobald man an dem Buchstabenlaute der Namen Achaschweroſch und Artachschaschta Esr. 4, 6 f. keinen Anstoß nimmt. Nachdem nämlich gesagt worden, daß die feindseligen Umtriebe der Samaritaner bis in die Regierungszeit des Darius gedauert haben (Esr. 4, 4 f.), wird noch näher angegeben, worin dieselben bestanden haben. Die Samaritaner haben nämlich, heißt es, zunächst bei Achasch-

weroſch eine Anklage gegen die Juden eingereicht, wobei Achaſchweroſch auf eine ſolche Weiſe genannt wird, daß man unwillkührlich an den Nachfolger des Cyrus denkt, wie es denn auch in der Natur der Verhältniſſe lag, daß die Samaritaner gleich unter dem nächſten Nachfolger des Cyrus zum Nachtheil der Juden thätig ſein mußten, was der Verfaſſer des Buches Esra an dieſer Stelle zu erwähnen hatte. Zwar ſcheint die Anklage keinen bedeutenden Erfolg gehabt zu haben, wenigſtens ſagt das Buch Esra nichts von einem ſolchen; aber um ſo angelegentlicher nur mußten die Samaritaner unter dem folgenden Regenten ihr feindſeliges Treiben gegen die Juden erneuern und reichten demgemäß bei Artachſchaſchta wieder eine Verläumdungsſchrift gegen dieſelben ein, welche endlich die völlige Einſtellung des Tempelbaues zur Folge hatte. Und dabei wird Artachſchaſchta wiederum auf eine ſolche Weiſe nach Achaſchweroſch genannt, daß man ihn nur als deſſen Nachfolger anſehen kann. Endlich im zweiten Jahre des Darius nahmen die Juden auf Betrieb der Propheten Haggai und Sacharja den Bau aufs Neue in Angriff und erhielten bald darauf auch die königliche Erlaubniß zur Fortſetzung und Vollendung der Arbeit. Die völlige Unterbrechung des Baues, das gänzliche Aufhören aller Arbeit an demſelben hatte demnach nur kurze Zeit gedauert. Und gerade dieſes wird im Buch Esra auch noch ausdrücklich geſagt. In der Zuſchrift Thathnai's ꝛc. an Darius ſagen die Juden, es ſei von der Grundlegung des Tempels an bis jetzt an demſelben fortgearbeitet worden, aber er ſei noch nicht vollendet (5, 16.), und betrachten ſomit die Zeit der gänzlichen Unterbrechung des Baues als etwas gar nicht der Erwähnung Werthes. Die etwaige Gegenbe-

merkung, daß ja die Propheten Haggai und Sacharja erst unter Darius Nothus thätig gewesen seien, wird nachher ihre Erledigung finden.

2) Ziehen wir sofort die Scaligersche Ansicht in Betracht, so scheint sie a) zuvörderst, von allem Andern abgesehen einige Unglaublichkeiten zu involviren.

α) Es müßte nämlich ihr zufolge der Bau des zweiten Tempels entweder eine sehr lange Unterbrechung erlitten haben, oder im entgegengesetzten Falle auch bei sehr langer ununterbrochener Fortsetzung doch so viel wie gar nicht weiter gefördert worden sein. Ersteres anzunehmen gestattet aber das Buch Esra nicht. Es nennt nur einen einzigen Perserkönig, der den Bau verboten habe (Esra 4. 23 f.), und bemerkt in Betreff der ganzen übrigen Zeit, daß die Samaritaner den Bau zu hindern gesucht haben, was voraussetzt, daß derselbe in dieser Zeit nie völlig sistirt worden sei, wie dieses auch noch ausdrücklich gesagt wird (Esr. 5, 16.). Nun ist es aber gewiß unglaublich, daß der gleich nach der Rückkehr der Exulanten schon unter Cyrus mit großem Eifer begonnene und (ex hyp.) bis nahe zur Thronbesteigung des Darius Nothus hin fortgesetzte (die völlige Unterbrechung war ja nur kurz), wenn auch langsam fortgesetzte Bau nur so weit sollte gediehen sein, daß noch eine vierjährige anhaltende und eifrige Thätigkeit von Seite des ganzen Volkes nöthig war, um das schon so lang im Werk begriffene in Vergleich mit dem salomonischen Tempel unbedeutende Gebäude endlich zur Vollendung zu bringen. Wenn zwischen 534 und 423 v. Chr. nur ein einziger Perserkönig den Bau verbot, und in Folge dessen nur eine einzige Unterbrechung Statt fand, die überdieß wegen ihrer Kürze keiner Erwähnung

werth schien, und die ganze übrige Zeit hindurch, also gegen oder über 100 Jahre lang der Bau fortgesetzt wurde, so mußte, sollte man denken, ein Gebäude zu Stande kommen, gegen welches selbst der salomonische Tempel nur eine Kleinigkeit gewesen wäre. Denn gar zu gering wird man sich den Eifer der heimgekommenen Exulanten für dieses gottesdienstliche Werk jedenfalls nicht denken dürfen. Anfangs zwar mögen die Hemmungen und thätlichen Feindseligkeiten von Seite der Samaritaner wohl Manche auf einige Zeit eingeschüchtert haben; aber wenn dieses nicht einmal so weit ging, daß es eine völlige Unterbrechung des Baues bewirken konnte, so muß immerhin noch Eifer für denselben vorhanden gewesen sein. Dieser Eifer aber mußte entweder nach kurzer Zeit ganz erlöschen, oder wieder von Neuem auflodern (wozu selbst die böswilligen Anfeindungen der Samaritaner beitragen konnten) und in rascher Thätigkeit sich kund geben. Ersteres war nach der Versicherung des Buches Esra nicht der Fall, und es bleibt nur Letzteres übrig. Da läßt sich aber dann eine 100jährige Fortsetzung des Baues nicht denken, ohne daß wenigstens von Zeit zu Zeit der Eifer und die Theilnahme des Volkes an dem Werke groß und lebhaft wurde und in kurzer Zeit viel leistete. Aber eben dieses läßt sich dem Buch Esra gegenüber wieder nicht annehmen, da ihm zufolge noch im zweiten Jahre des Darius erst Unbedeutendes geleistet war.

β) Dazu kommt die weitere Unglaublichkeit, daß in jener (ex hyp.) langen Zeit des Kämpfens und Ringens der Juden nach einem religiösen Gute und des Widerstandes ihrer Gegner, letztere nur sehr spät, wo der Tempel längst hätte vollendet sein können, und nur zweimal den nahe

liegenden Versuch gemacht haben sollen, die persische Regierung für ihre feindseligen Zwecke zu gewinnen, und von den Bemühungen der ersteren im Buch Esra, das doch eine Entstehungsgeschichte des zweiten Tempels geben will, so viel wie nichts berichtet wird. Haneberg wird zwar dieses ganz in der Ordnung finden, denn er sagt in Betreff der „mehr als hundertjährigen Lücke", die nach seiner Ansicht in der nacheriliſchen Geschichte der Juden vor der Vollendung des zweiten Tempels Statt finden würde: „Eine solche (Lücke) ist aber viel natürlicher zu einer Zeit da der Tempel und mit ihm der Einigungspunkt der Nation fehlte, als später [1]). Allein die biblische Geschichtschreibung in der nacheriliſchen Zeit scheint sich nach der entgegengesetzten Regel zu richten. Die Zeiten des Kampfes um nationale, geistige und religiöse Güter beschreibt sie, aber wenn der Kampf ausgestritten und das Angestrebte errungen ist, legt sie den Griffel nieder. So berichtet sie zuerst die Wiederherstellung des Heiligthums und heiligen Dienstes, die Erneuerung der heiligen Stadt und der bürgerlichen Ordnung, und schweigt dann eine Zeit lang. Später wo die Religion wieder in Gefahr kommt und einer heidnischen Uebermacht gegenüber einen schweren Kampf zu bestehen hat, beschreibt sie diesen Kampf, wo aber derselbe ausgestritten und die bürgerliche und religiöse Freiheit glücklich errungen ist, schließt sie bekanntlich wieder ihren Bericht. Ohnehin kann nicht gesagt werden, daß vor der Vollendung des zweiten Tempels der Einigungspunkt der Nation gefehlt habe; die heilige Stadt und der daselbst gleich nach der Rückkehr erbaute Altar und einge-

1) a. a. O. S. 377.

führte Opferdienst, so wie auch der bereits grundgelegte und im Bau begriffene Tempel, waren so gut ein Einigungspunkt der Nation, als der nachher vollendete Tempel. Endlich wird von den beiden Propheten Haggai und Sacharja die Lage des Volkes während der ganzen Zeit des sistirten Tempelbaues als eine äußerst traurige und unglückliche geschildert. „Ihr säetet viel", sagt Haggai in Bezug auf diese Zeit, „aber brachtet wenig ein, ihr aßet, aber nicht zur Sättigung, tranket, aber nicht zur Trunkenheit, kleidetet euch, aber nicht zur Erwärmung, und wer Lohn erwarb, erwarb ihn für einen durchlöcherten Beutel. — Auf Vieles hofftet ihr, und siehe, es wurde wenig, und wenn ihr's in's Haus brachtet, blies ich es weg. Weßwegen? spricht Jehova der Heerschaaren. Wegen meines Hauses, welches wüste liegt, während ihr laufet, jeder zu seinem Hause. Darum hielt über euch der Himmel den Thau zurück und die Erde hielt zurück ihren Ertrag. Und ich rief Dürre über das Land und über die Berge und über das Getreide und über den Most und über das Oel und über alles, was die Erde hervorbringt, und über die Menschen und über das Vieh und über alle Arbeit der Hände" (1, 6. 9—11.). Und in ähnlicher Weise, nur kürzer, spricht sich Sacharja über jene Zeit aus, wenn er sagt: „Vor diesen Tagen wurde Lohn für Menschen nicht erzielt, und Lohn für Vieh gab es nicht, und wer aus- und eingieng, hatte keinen Frieden vor dem Feinde, und ich schickte alle Menschen jeden gegen seinen Nächsten" (8, 10.). Hieraus ergiebt sich für die Scaliger'sche Ansicht eine neue Unglaublichkeit, sofern ein Zustand, wie der beschriebene: Dürre und gänzlicher Mißwachs, verbunden mit einheimischen Zwisten und feindlicher Bedrängung von

außen, von einem Volke wohl vorübergehend eine Zeit lang ertragen, aber nicht ungefähr ein ganzes Jahrhundert lang ausgehalten werden kann. Und es iſt dießfalls ſchon längſt nicht ganz mit Unrecht bemerkt worden: Si per integrum, et quod excedit, saeculum, templum adhuc in ruinis jacuisset, calamitas et afflictio ipso exilio Babylonico gravior, populo judaico fuisset sustinenda [1]).

b) Sodann involvirt die Scaliger'ſche Anſicht ſchlechthin die Conſequenz, daß die beiden Propheten Haggai und Sacharja zur Zeit des Darius Nothus thätig geweſen ſeien, und daß die ihnen gleichzeitigen jüdiſchen Volksvorſteher Serubbabel und Joſua zwei von den gleichnamigen Vorſtehern unter Cyrus verſchiedene Perſonen geweſen ſeien.

α) In Betreff der letzteren iſt ſchon gezeigt worden, daß abgeſehen von der Annahme, Darius bei Esr. 4, 24. ſei Darius Nothus, kein Beweis für ſolche Verſchiedenheit und keine Nöthigung ſie anzunehmen, vorliege. Es läßt ſich aber weiter noch zeigen, daß die Annahme derſelben unſtatthaft ſei. Es ſtehen ihr nämlich die Genealogien von Joſua (Neh. 12, 10 f.) und Serubbabel (1 Chron. 3, 19 f.) unter Cyrus entgegen. In erſterer müßte nach Hanebergs Anſicht als Joſua's Sohn Jozadak und als ſein Enkel Joſua genannt ſein; die Genealogie lautet aber: „Joſua zeugte Jojakim, und Jojakim zeugte Eljaſchib, und Eljaſchib zeugte Jojada, und Jojada zeugte Jonathan, und Jonathan zeugte Jaddua.“ In der zweiten müßte Schealtiel als Sohn und Serubbabel als Enkel Serubbabels erſcheinen; es geſchieht aber weder das eine noch

1) Buddeus, historia ecclesiastica Veteris Testamenti. II. 898.

das andere, sondern die Genealogie bezeichnet Meschullam, Hananja u. A. als Söhne, Phelatja und Jesaja als Enkel Serubbabels. Haneberg bemerkt zwar: „Die Uebergehung von Mittelglieder in den Genealogien macht diese nicht unrichtig, zumal da „Ben“ im Hebräischen eben so gut „Enkel“, wie „Sohn“ bedeuten kann“ [1]). Dieß ist sehr richtig. Allein abgesehen davon, daß es sich in der erstern und genauern Genealogie gar nicht um das Wort בן handelt, wird man zugeben müssen, daß doch in solchen Genealogien nicht gerade die ausgezeichnetsten und hervorragendsten Personen weggelassen werden, und wiederum gerade die Söhne und Enkel der Hauptpersonen, deren Nachkommen genealogisirt werden wollen. Beides aber wäre in den beiden angeführten Genealogien auf gleiche Weise der Fall. Wer könnte es nun glaublich finden, daß in der ersten Genealogie gerade der Enkel des Josua unter Cyrus, der (ex hyp.) um den zweiten Tempel sich die größten Verdienste erworben hatte und bei Sacharja (6, 9—15.) durch eine symbolische Krönung ausgezeichnet wird, ausgelassen worden sei, und ebenso in der zweiten Genealogie der Enkel des Serubbabel unter Cyrus, der sich in gleicher Weise um den zweiten Tempel verdient gemacht und von Haggai eine sehr auszeichnende, vielsagende Verheißung erhalten hatte (2, 20—23.)?

Dazu kommt noch eine andere Schwierigkeit, in welche sich Hanebergs Ansicht von Serubbabel II. und Josua II. unvermerkt verwickelt. Darius Nothus nämlich kam 423 vor Chr. zur Regierung, also 113 Jahre später als Cyrus, und um diese Zeit müßte noch ein Enkel jenes Josua, der

1) a. a. O. S. 377.

ſchon im erſten Jahre des Cyrus das hohe prieſterliche Amt verwaltete und ſomit jedenfalls in gereiftem Mannesalter ſtund, Hoherprieſter und zwar ſehr thatkräftiger den Tempelbau fördernder Hoherprieſter geweſen ſein. Nehmen wir nun an, die fragliche Genealogie habe kein weiteres Mittelglied mehr ausgelaſſen, als blos den Sohn (Jozadak) und Enkel (Joſua) Joſua's, ſo müſſen wir bei gleichmäßigem Verfahren je vom Großvater bis zum Enkel einen Zeitraum von 113 Jahren rechnen, denn ſo weit ſind Joſua im erſten Jahre des Cyrus und Joſua II. im Anfang der Regierung des Darius Nothus von einander entfernt. Dann bekommen wir, außer den ſchon erwähnten 113 Jahren, von Joſua bis Eljaſchib noch weitere 113 Jahre und von Eljaſchib bis Jonathan wieder 113 Jahre, alſo von Joſua unter Cyrus, bis Jonathan ſchon 339 Jahre, während doch der ganze Zeitraum vom erſten Jahre des Cyrus bis zum Zuge Alexanders nach Aſien, wo Jonathans Nachfolger bereits Hoherprieſter war, kaum über 200 Jahre beträgt. Und wenn wir davon auch abſehen, ſo wären vom 7ten oder 8ten Jahre des Darius Nothus bis zum vorerwähnten Zeitpunkt in einem Zeitraume von ungefähr 85 Jahren fünf Generationen auf einander gefolgt, ſo daß auf eine Generation durchſchnittlich nicht einmal 20 Jahre kämen. Die angeführten Genealogien bilden alſo wirklich gegen die in Frage ſtehende Anſicht eine ſchwerlich zu beſeitigende Inſtanz. Noch mehr aber bildet eine ſolche ein Ausſpruch des Propheten Sacharja. Er ſagt: „Die Hände Serubbabels haben zu dieſem Hauſe den Grund gelegt, und ſeine Hände ſollen es auch vollenden“ (4, 9.). Deutlicher kann es doch kaum geſagt werden, daß der Tempel unter der Leitung desſelben

seinen Zuhörern sein können, oder wirklich seien, mußte er wissen, und hätte im Verneinungsfalle die angeführte Frage nicht stellen können. Demnach ist gewiß, daß zur Zeit Haggai's noch Leute am Leben waren, die den ersten Tempel noch gesehen hatten. Darin aber liegt gerade der Beweis, daß Haggai nicht erst unter Darius Nothus gelebt habe, weil solche Leute damals wenigstens über 200 Jahre alt hätten sein müssen und ein solches Alter damals nicht mehr vorkam. Haneberg selbst sagt: „Damals müßte ein Mann, der den ersten Tempel gesehen hätte, über 200 Jahre alt gewesen sein. S. Haggäus 2, 3, Vgl. Esr. 3, 12.“, macht aber keinen Versuch, die gegen seine Ansicht daraus sich ergebende Schwierigkeit zu beseitigen. Sodann bei Sacharja heißt es: „Ich habe gezürnt über Jerusalem und die Städte Juda's diese 70 Jahre“ (1, 12), und auf eine Anfrage, ob die Fast- und Trauertage zum Andenken an den Untergang Jerusalems und des Tempels und die Ermordung Gedalja's im fünften und siebenten Monat noch fernerhin zu beobachten seien, erfolgt die Antwort: „Wenn ihr gefastet und getrauert im fünften und siebenten Monat und zwar diese 70 Jahre, habt ihr denn mir gefastet?“ (7, 5). Daß in beiden Fällen unter den 70 Jahren einerlei Zeit gemeint sei, ist klar, und daß das Exil 70 Jahre dauerte, bekannt; an dieses denkt man daher auch beim Lesen der beiden Stellen unwillkührlich und die Exegeten haben auch die 70 Jahre fast nie anders verstanden, nur haben sie dieselben bei Sacharja zum Theil anders berechnet als bei Jeremia, bei letzterem nämlich von der erstmaligen Eroberung Jerusalems unter Jojakim an, so daß sie mit dem ersten Jahre des Cyrus ablaufen, bei Sacharja dagegen von der Zerstörung Jeru-

ſalems an, ſo daß ihr Ende gerade in's zweite Jahr des Darius Hyſtaspis fällt. Eine andere Zeit als das 70jährige Exil nach der einen oder andern Berechnung wird unter den 70 Jahren des Sacharja jedenfalls nicht gemeint ſein können. Dann aber iſt klar, daß der Prophet zur Zeit des Darius Nothus nicht mehr ſo, wie es der Fall iſt, von dieſem Zeitraume hätte reden können, das hindeutende זֶה bezeichnet die 70 Jahre als ſoeben oder doch vor Kurzem abgelaufen und konnte allenfalls noch im zweiten Jahre des Darius Hyſtaspis von dem 70jährigen Zeitraum gebraucht werden, der mit dem erſten Regierungsjahr des Cyrus zu Ende gegangen war. Zwar dauerte das Faſten, in Betreff deſſen angefragt wird (7, 5.) allerdings bis auf die Zeit, wo die Anfrage ergieng; aber weil es eigentlich ein Faſten des Exils war, als Aeußerung der Trauer, über die in Trümmer liegende Stadt, ſo wird es als ſolches auch angeſchaut und bezeichnet, und darauf, daß es noch über das Ende des Exils herab fortgeſetzt wurde, keine beſondere Rückſicht mehr genommen. Es iſt daher auch nicht gerade nöthig, die 70 Jahre bei Sacharja anders als bei Jeremia zu berechnen, zumal es klar iſt, daß der Prophet nicht den Zeitpunkt, in welchem er redet, als das Ende der 70 Jahre angeſehen wiſſen will, indem er ja im zweiten und vierten Jahre des Darius auf gleiche Weiſe „dieſe 70 Jahre“ erwähnt. Zur Zeit des Darius Nothus dagegen konnte weder von dem 70jährigen Zeitraum der mit dem erſten Jahre des Cyrus, noch von demjenigen, der mit dem zweiten Jahre des Darius Hyſtaspis endete, auf die berührte Weiſe geredet werden, weil auch der letztere Termin ſchon gegen 100 Jahre hinter dem Redenden zurückgelegen wäre.

Demnach können Haggai und Sacharja nicht unter Darius Nothus, sondern nur unter Darius Hystaspis geweissagt haben; und daraus folgt, daß Serubbabel und Josua, Esra 5, 2., mit den gleichnamigen Volkshäuptern unter Cyrus identisch seien. Wenn wir daher oben die Annahme eines Serubbabel II. und Josua II. nur als nicht gerechtfertigt durch die für sie vorgebrachten Gründe bezeichnen konnten, so erscheint dieselbe jetzt den klaren Aussprüchen und Andeutungen der Schrift gegenüber als völlig unstatthaft. Und wenn wir oben die Anwendung des Namens Artachschaschta auf Smerdis blos als möglich bezeichnen, vom Vorwurf der Willkührlichkeit aber nicht ganz befreien konnten, so erscheint sie jetzt nicht nur frei von diesem Vorwurfe, sondern durch die anderweitigen berührten Umstände schlechthin nothwendig, sofern diesen zufolge der Perserkönig, der den Tempelbau untersagt hat, nur der Vorgänger des Darius Hystaspis sein kann.

c) Endlich läßt sich mit der Scaliger'schen Ansicht auch die nacherilische Geschichte der Juden, wie sie namentlich in den Büchern Esra und Nehemia vorliegt, nicht recht in Einklang bringen. Einige Einzelheiten, aus denen dieses erhellt, sind schon im Vorausgehenden enthalten, und wir wollen sie nicht wiederholen, sondern nur noch an ein Paar andere erinnern.

α) Für's Erste müßte dieser Ansicht zufolge Esra erst im siebenten Jahre des Artaxerres Mnemon nach Palästina gekommen sein. Allein zur Zeit, wo er und Nehemia in Palästina thätig waren, war Eljaschib Hoherpriester (Esr. 10, 6. Neh. 3, 1. 13, 4. 7.). Dieser Eljaschib aber war ein Enkel Josua's. Denken wir nun unter letzterem den Josua zur Zeit des Cyrus, so kann

Eljaſchib unter Artaxerxes Mnemon nicht mehr im hohenprieſterlichen Amte geſtanden haben, und ſomit der Artachſchaſchta, unter dem jene beiden thätig waren, nicht Artaxerxes Mnemon ſein; denn vom erſten Jahre des Cyrus bis zum ſiebenten dieſes Artaxerxes ſind es gegen 140 Jahre. Denken wir aber unter jenem Joſua den vorgeblichen Joſua unter Darius Nothus, ſo kann deſſen Enkel (Eljaſchib) im ſiebenten oder achten Jahre des Artaxerxes Mnemon noch nicht Hoherprieſter geweſen ſein, denn zwiſchen dem ſiebenten Jahre des Darius Nothus und dem ſiebenten des Artaxerxes Mnemon ſind nur etwa 20 oder 21 Jahre. Vor das ſiebente oder achte Jahr des Darius Nothus dürften wir aber den Tod dieſes Joſua nicht anſetzen (Sach. 3, 7.), auf ihn wäre Jojakim gefolgt und auf dieſen erſt Eljaſchib. Jojakims Pontificat aber wird von den Alten auf 30—36 Jahre berechnet, ſo daß Eljaſchib früheſtens etwa im Jahre 37 oder 38 dieſes Artaxerxes hätte Hoherprieſter werden können, was mit Esra 10, 6. Neh. 3, 1. 13, 4. 7. nicht vereinbar iſt. Dazu käme noch, daß auf Eljaſchibs Pontificat 34—40 und auf das ſeines Nachfolgers Jojada 36 Jahre gerechnet werden, ſo daß der letztere noch bei der Ankunft Alexanders d. Gr. in Jeruſalem und noch geraume Zeit nachher hätte Hoherprieſter ſein müſſen, und für Jonathan und Jaddua kein Platz mehr übrig bliebe. Denn vom ſiebenten Jahre des Darius Nothus bis zur Ankunft Alexanders in Jeruſalem ſind es nur 85 Jahre, die genannten drei Pontificate aber füllen ein Jahrhundert aus [1]). Wollen wir aber dieſe

1) Cf. Selden, de successione in pontificatum Ebraeorum. L. 1. c. 7.

Berechnung, mit der sich die Scaliger'sche Ansicht allerdings nicht verträgt, einfach verwerfen, und jenen 85 jährigen Zeitraum unter die Nachfolger (Neh. 12, 10 f.) des angeblichen Josua II. vertheilen, so bekommen wir die oben schon berührte Inconvenienz, daß von fünf auf einander folgenden Generationen, je eine durchschnittlich nicht einmal 20 Jahre zählte.

β) Sodann zur Zeit der zweitmaligen Ankunft Nehemia's in Jerusalem war Jojada Hoherpriester nicht Eljaschib, wie es nach Neh. 12, 4. 7. scheinen könnte, und wie Haneberg annimmt [1]); denn in den Worten (Neh. 13, 28): וּמִבְּנֵי יוֹיָדָע בֶּן־אֶלְיָשִׁיב הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל חָתָן וגו muß הַכֹּהֵן doch wohl Prädicat oder Titel von יוֹיָדָע sein, weil dieser die Hauptperson in dem Satze ist. Die vorherige Abreise Nehemia's nun, wenn er im zwanzigsten Jahre des Artaxerres Mnemon nach Jerusalem gekommen ist, fällt in's zweiundbreißigste Jahr eben dieses Artaxerres (Neh. 13, 6.). Damals aber muß in Folge seiner langen energischen Wirksamkeit wohl eine gute Ordnung in Jerusalem bestanden haben. „Die Stadt und das Volk stand fest gegründet in göttlicher Ordnung da", sagt auch Haneberg. Es muß demnach die sofortige Abwesenheit Nehemia's längere Zeit, jedenfalls nicht blos ein Jahr, wie man das יָמִים in לִקֵּץ יָמִים Neh. 13, 6. häufig nimmt, gedauert haben. Denn bei seiner Rückkunft fand er Mißstände, wie sie nicht im Laufe von ein paar Jahren, sondern nur in längerer Zeit entstanden sein konnten. Es wurden die gesetzlichen Abgaben dem Stamme Levi vorenthalten, so daß der heilige Dienst unterbleiben und die Verwalter

1) a. a. O. S. 386.

desselben anderweitig für ihren Unterhalt sorgen mußten, auch die Sabbathfeier wurde nicht beobachtet, sondern Feld- und Handelsgeschäfte getrieben, wie an andern Tagen, endlich waren manche Juden, selbst vom Stamme Levi, mit ausländischen Weibern verbunden und aus solchen Ehen schon Kinder vorhanden, die wenigstens schon reden konnten (Neh. 13, 10—24.). Die zweite Ankunft Nehemia's in Jerusalem wird also schwerlich vor das vierzigste Jahr des genannten Artaxerxes fallen können. Manche nehmen eine weit längere Abwesenheit Nehemia's an. Von diesem Jahre aber bis zur Ankunft Alexanders d. Gr. in Jerusalem sind es nur 33 oder 34 Jahre. In diesen kurzen Zeitraum müßten die Pontificate des Jojada, Jonathan und theilweise auch des Jaddua fallen. Denn, da während der Abwesenheit Nehemia's Eljaschib noch Hoherpriester war, so kann Jojada nur um die Zeit der zweitmaligen Ankunft Nehemia's in Jerusalem sein Nachfolger geworden sein, und Jaddua starb schon um dieselbe Zeit, wie Alexander d. Gr. [1]). Unmöglich ist zwar jenes an sich nicht, aber doch auch nicht recht glaublich, und jedenfalls mit den alten Angaben über die Dauer der fraglichen drei Pontificate unvereinbar; denn jenen Angaben zufolge soll Jojada 36, Jonathan 32, Jaddua 20 Jahre lang das hohepriesterliche Amt verwaltet haben [2]). Wollten wir aber mit Hanеberg annehmen, Eljaschib sei bei der zweitmaligen Anwesenheit Nehemia's zu Jerusalem noch Hoherpriester gewesen, so würde dadurch begreiflich jener ohnehin schon kleine Zeitraum nur noch kleiner und damit die gegen

1) Joseph. Antiqq. XI. 8, 7.
2) Selden, l. c. cap. 7.

Haneberg's Anſicht ſich erhebende Schwierigkeit noch größer. Neben dieſer Annahme hat aber zugleich die andere, daß unter den בְּנֵי יוֹיָדָע Neh. 13, 28. nicht wirkliche Söhne, ſondern Enkel Jojada's gemeint ſeien [1]), auch wiederum ihr Bedenkliches. Denn in dieſem Falle müßte zur Zeit, wo Eljaſchib noch am Leben und kräftig genug war, das hoheprieſterliche Amt zu verwalten, ein Urenkel deſſelben bereits in mannbarem Alter geſtanden und verehelicht geweſen ſein, was zwar wiederum nicht unmöglich, aber doch auch nicht recht glaublich iſt; jedenfalls aber müßte in dieſem Falle das Pontificat Eljaſchib's von erheblich langer Dauer geweſen ſein, da er ſchon im Anfang der Wirkſamkeit Esra's in Paläſtina Hoherprieſter war (Esr. 9, 1. 10, 6.), während doch mit der Scaliger'ſchen Anſicht in dem fraglichen Zeitraume nur ganz kurze Pontificate verträglich ſind. Uebrigens handelt es ſich hier nur um eine Nebenſache, die aus dem Bemühen hervorgegangen zu ſein ſcheint, die Ausſagen des Fl. Joſephus mit denen des Buches Nehemia in Einklang zu bringen. Dieſes Bemühen ſcheint jedoch vergeblich zu ſein. Es handelt ſich nämlich hier nicht blos um das מִבְּנֵי Neh. 13, 28., und ob der widerſetzliche Prieſter, den Joſephus Manaſſe nennt, ein Sohn oder Enkel Jojada's geweſen ſei, ſondern um die Zeitverhältniſſe überhaupt. Sanballat iſt ſchon während der erſtmaligen Anweſenheit Nehemia's in Jeruſalem ſein erbittertſter Gegner, bei ſeiner zweitmaligen Anweſenheit iſt der fragliche Prieſter ſchon mit Sanballat verſchwägert und wird von Nehemia vom Prieſterthum entfernt und aus Jeruſalem vertrieben. Joſephus dagegen läßt ſeinen

1) Haneberg, a. a. O. S. 386.

Sanballat erst von Darius Codomannus nach Samarien geschickt werden, worauf dann seine Verschwägerung mit jenem Priester und sofort dessen Ausschließung vom Priesterthum, aber nicht durch Nehemia, dessen Josephus in dem betreffenden Berichte gar nicht gedenkt, sondern durch den Hohenpriester Jaddua im Einverständniß mit den Aeltesten Jerusalem's erfolgt [1]). Wir tragen nicht das geringste Bedenken, den biblischen Bericht dem entgegenstehenden des Josephus einfach und unbedingt vorzuziehen, zumal Josephus gerade in dem Geschichtstheile, um den es sich hier handelt, sich anerkannter Maaßen etwas unzuverlässig erwiesen hat.

Indem wir hiemit schließen, können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die dargelegten Gründe in uns die Ueberzeugung befestigen, die Scaliger'sche Ansicht über die Entstehungszeit des zweiten Tempels sei eine unhaltbare, und dagegen die althergebrachte und herrschende eine wohlbegründete. Wir halten uns aber dabei keineswegs für unfehlbar, glauben auch den hochgelehrten Herrn Verfasser der „Geschichte der biblischen Offenbarung" durch unsere Erörterung in keiner Weise verletzt oder gekränkt zu haben; wenigstens wäre dieses völlig wider unsern Willen geschehen, da wir lediglich die Sache im Auge hatten, und nur die Gründe, die uns gegen seine Ansicht zu sprechen scheinen, vorlegen und dadurch etwa auch Anlaß geben wollten, dieselbe vielleicht zu modificiren oder aber besser zu begründen und damit die althergebrachte Ansicht zu beseitigen.

1) Antt. XI. 7, 2. 8, 2.

Welte.

3.

Ueber Kirchenmusik.

Erst kürzlich hat der Hochwürdige Herr Caplan Marmont in Hauschels Magazin für Pädagogik und Didaktik die Idee angeregt, daß sich zu Hebung der Kirchenmusik und des Kirchengesangs Vereine gründen sollen. Die Idee ist gut, aber nicht neu. Schon im Jahre 1846 hat diese Quartalschrift auf einen derartigen Verein, dessen Ziel und Plan, so wie auf sein Erstlingswerk (Messe von Ignanz Lachner, Stuttgart, Musikverlag zum Haydn) mit rühmender Anerkennung aufmerksam gemacht. Das Unternehmen ward indessen, wenn auch unter widrigen Schicksalen und boshafter Anfeindung, mit immer neuer Kraft fortgesetzt. In gleichem Geiste gehalten wie jene Messe, und von vortrefflicher Wirkung ist die später erschienene, deutsche Vesper von demselben Meister, nur daß hier noch das Streichquartet hinzukommt, während dort die Orgel, allein oder in Verbindung mit Blasinstrumenten, die Begleitung hat. Im Ganzen kann von beiden gesagt werden, daß sie genau bis an die Grenze des leichteren Styls gegangen sind, den die Kirche gestattet, und Alles vereinigen, was ein Kirchenmusikwerk ansprechend macht. — Die zweite Lieferung war meine C-Messe. Ich ging ungern an deren Herausgabe, doch habe ich sie nicht zu bereuen. Auch

meinem Requiem wurde unerwartetes Lob gespendet. Ich bemerke zur Würdigung beider nur, daß sich letzteres mehr an den Choralton, erstere mehr an die mittlere Gattung zwischen strenger und freier Schreibart anschließt. — Meine Nachfolger (ich kann wahrlich nicht dafür, daß sie meine Nachfolger sind; was gäb ich drum, könnte ich der ihrige sein?) sind Palestrina und Orlando. Sie vertreten bekanntlich die strenge Schreibart. Das ist für die Einen des Lobes, für die Anderen des Tadels genug. Dennoch durften sie nicht fehlen. Für die glückliche Wahl und Bearbeitung des ersteren bürgt der Name Eck. Das andere (noch ungedruckt, aus der Tübinger Bibliothek) bezeichnet die Vorrede des Originals als opus selectissimum. Auch der Choral, auch das Kirchenlied ward in eigenen Heften bedacht [1]). Es ist somit für jedes Bedürfniß soweit Abhilfe geboten, als in der kurzen Zeit möglich war. So lange sich die Kräfte nicht zersplittern, werden neue Leistungen nicht ausbleiben. — Ich habe bemerkt, daß jede musikalische Richtung vertreten sei. Der Gesang mit Instrumentalbegleitung, der ältere contrapunktische Gesang, und der uralte Choral mit dem Kirchenlied. In der Wirklichkeit finden wir aber meistens nur Eines vertreten. In Oestereich hört man nichts als Figuralmessen, in einigen Gegenden am Rhein, selbst bei Pontificalämtern, nichts als Volksgesang, außerhalb München wenig Contrapunkt. Und wie schön ließe sich Alles vereinigen, wenn die Kirche

1) Ueber meine Sammlung von Festgesängen bemerkt Sieger in Salzburg: Diese Sammlung, so kompendiös sie ist, erfreut sich dessenungeachtet einer großen Reichhaltigkeit. Aus den alten Gesangbüchern wählten Sie auffallend die besten Leseweisen, und Ihre Harmonisirung ist ebenso originell, als gediegen und gehaltvoll.

wieder ihren Stolz darein setzte, die Kunst, die sie geboren, oder vielmehr neugeboren, (das Christenthum ist Wiedergeburt), in Schutz und Pflege zu nehmen! Wie? wenn Choral und Kirchenlied auf die gewöhnlichen Sonntage, solenne Instrumentalmessen auf die Feiertage, der contrapunktische Gesang auf die hohen Feste verlegt würde, wäre in dieser Anordnung die innere Beziehung zum Tage zu verkennen, wäre es dem immerwährenden Instrumentallärm oder monotanen Geschrei nicht weit vorzuziehen? Denn was klingt geheimnißvoller, als Contrapunkt? was feierlicher, als wenn viele Instrumente dem Sängerchor folgen? was einfacher als ein Lied oder Choral? Aber dazu müßte man Sänger haben, müßte solche bilden, müßte Anstalten gründen. Wer thut das? wo ist Aussicht dazu? Vorerst leiste der Einzelne für sich oder in Verbindung mit andern, was seine Kraft vermag. Was mich betrifft, so habe ich mich in jüngster Zeit mit mehreren im Programm nicht genannten Componisten in Verbindung gesetzt, und es hängt nun vom Geschmacke der Zeit ab, wie bald sie dieselben kennen lernen soll.

Wir können uns hier nicht enthalten, zum Schlusse noch auf eine kleine Erscheinung hinzuweisen, zu der wir zwar in keinerlei Beziehung stehen, die aber doch, weil auf dem gleichen Gebiete hervortauchend, unser Interesse erregt. Wir meinen Hrn. Schnels, Lehrers in Böhmenkirch, Gesänge zu den neuen Marienandachten. Leider können wir weder den Grundsätzen, noch der Auswahl und Bearbeitung unsern ganzen Beifall zollen. Wenn irgendwo, so ist gewiß gerade bei solchen Anlässen wie hier das eigentliche Lied so recht an seinem Platz, um seines gemüthlichen, ansprechenden Tones willen, während die ernste

Weise des Chorals, wohin wir No. 5, 6, 7 zählen, hiezu weniger geeignet erscheint. Finden wir sonach beides zusammengeworfen, so müssen wir anderseits das Lied No. 2 geradezu als trivial bezeichnen, und vermissen sogar bei 4 und 8 den erhabenen Schwung. Warum das schöne Lied „O Christ hie merk" — von der früheren Lesart abweicht, wer will das errathen? Takt 8 in No. 3 leidet aber an einem offenbaren Fehler. Die ganze Anlage fordert hier nämlich einen Halbschluß in der Tonika, wofür auch ältere Ausgaben sprechen, und das Umschlagen in die Dominante ist nichts als eine ungeschickte Wiederholung des vierten Taktes.

Vor einiger Zeit las man im Sonntagsblatt: die Gesangbuchsverwirrung unserer Diözese hat im Filsthal einen neuen Verein ins Leben gerufen. Der Leser mag beurtheilen, welcher Beitrag zur Entwirrung hiemit geliefert ist.

Ortlieb.

II.

Recenſionen.

1.

Geſchichte der Religion Jeſu Chriſti. Von Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg. Fortgeſetzt von Dr. Johann Nepomuk Briſchar, 46ſter Band, der neuen Folge erſter Band. Mainz, bei Kirchheim und Schott. 1850. VIII und 447 Seiten, groß Oktav; Pr. 2 fl. 24 kr. in der beſſern, 2 fl. in der wohlfeilern oder Wiener Ausgabe.

Mehrere gerade unſerer werthvollſten Werke über Kirchengeſchichte hatten das Unglück nicht fortgeſetzt zu werden. Der Stolberg'ſchen Geſchichte der Religion Jeſu Chriſti, i. J. 1806 begonnen, drohte dieß Mißgeſchick ſogar bereits zweimal: das erſtemal nach dem Tode des edeln Grafen ſelbſt († 1819), nachdem ſein Werk, das eine neue Aere der deutſchen Kirchenhiſtoriographie begründete, und ſich ebenſowohl durch Reichthum an Geiſt, wie durch tiefchriſtliche und warmkirchliche Auffaſſung auszeichnete, bis zum 15ten Bande incl. gediehen war. Die vier erſten Bände deſſelben hatte Stolberg der Kirchengeſchichte des A. T. gewidmet, in den 11 weiteren dagegen führte er

die christliche Kirchengeschichte bis zum Jahre 430 fort und schloß mit dem Tode des hl. Augustinus.

Nach einer Unterbrechung von nicht weniger als 7 Jahren unternahm Friedrich von Kerz, früher bayerischer Major und Diplomat, einst Mitschüler Schiller's in der Carlsschule zu Stuttgardt, die Fortsetzung dieses Werkes, nachdem er schon lange zuvor i. J. 1810 durch seine Schrift „über den Geist und die Folgen der Reformation, besonders in Hinsicht der Entwicklung des Europäischen Staatensystems" sich als einen feinen Kopf, tüchtigen Kenner der Geschichte und warmen Freund der Kirche bemerklich gemacht hatte. — Der letzte Band Stolberg's war i. J. 1818 erschienen, der erste Band der Fortsetzung aber wurde i. J. 1825 gedruckt, und Herr von Kerz widmete sich nun diesem Werke fast dritthalb Dezennien hindurch mit ungemeiner Ausdauer, großem Fleiße und einer, zumal für einen Offizier seltenen Gelehrsamkeit nicht blos in der Profan-, sondern auch in der Kirchengeschichte. Ihm verdanken wir 30 Bände, welche die Geschichte der Kirche vom 5ten bis theilweise gegen Ende des 12ten Jahrhunderts enthalten, und mit dem dritten großen Kreuzzuge unter Kaiser Barbarossa, Richard Löwenherz und Philipp August von Frankreich schließen. Kerz arbeitete eben am 46 Bande, der die Geschichte der Mauren in Spanien enthalten sollte, da brach, als er eben mitten in einem Satze schrieb, seine Kraft zusammen, die Feder zeichnete nur noch unkenntliche Figuren, und er legte sie mit den Worten nieder: „es geht nicht mehr." Er war bereits im 86sten Jahre seines Alters und starb bald darauf im Dezember 1848 [1]).

1) Eine Art Nekrolog dieses verdienten Mannes lieferten die historisch-politischen Blätter, 1849, Bd. 23. Hft. 6. S. 377. ff.

Die damaligen politischen Unruhen, dem literarischen Verkehre so ungünstig, veranlaßten nun einen neuen zweijährigen Stillstand, bis i. J. 1850 die rühmlichst bekannte Verlagshandlung der HH. Kirchheim und Schott in Mainz auf den Herrn Repetenten Dr. Brischar am Wilhelmsstifte zu Tübingen aufmerksam gemacht wurde, als auf einen Mann, der durch historische Kenntnisse, Bekanntschaft mit den Geschichtsquellen, Gewandtheit in Styl und Darstellung und jugendlicher Arbeitskraft zur Fortsetzung des Stolberg'schen Werkes vornehmlich tüchtig sei. Dr. Brischar übernahm auch sofort den ihm gewordenen Antrag und hatte zunächst die weniger angenehme Aufgabe, unter Festhaltung des noch von Kerz hinterlassenen und bereits großentheils gedruckten Manuscriptes, nicht bei einem neuen Zeitabschnitte, sondern unmittelbar da anzufangen, wo jener eben aufgehört hat. Kerz hatte, wie es scheint, den Plan, den ganzen 46sten Band mit der maurischen Geschichte auszufüllen; mit Recht hat jedoch Brischar, um mehr Raum für die Geschichte des christlichen Spaniens zu gewinnen, den Rest der speciell maurischen Geschichte in diesem Bande auf den Umfang weniger Bogen zusammengedrängt, denn in der That war die Ausdehnung, welche sein Vorfahr der Geschichte der mahomedanischen Staaten Spaniens gab und zu geben beabsichtigte, durch die Sache selbst nicht motivirt, und durch das Verhältniß dieser Staaten zur Kirche nicht gerechtfertigt. — Hiemit hängt zusammen, daß Dr. Brischar überhaupt mehr als H. v. Kerz den Begriff Kirchengeschichte festhalten, und darum den politischen und profanhistorischen Stoff nicht in gleich ausgedehnter Weise, wie jener berücksichtigen will [1]). Dagegen

1) Kerz meinte: „seit das Christenthum das öffentliche Leben durch-

soll auf der andern Seite die Geschichte der kirchlichen Wissenschaft und Kunst eine ausführlichere Behandlung finden als bisher. — Durch die genannte Reduktion aber wird es möglich werden, in den zwei nächsten Bänden die Geschichte des 12ten christlichen Jahrhunderts, namentlich die hieher gehörigen Theile der Kirchengeschichte Frankreichs und Englands zu vollenden, so daß mit dem 49sten Bande eine neue Abtheilung, die Kirchengeschichte des Mittelalters seit Innocenz III. enthaltend, beginnen kann.

Betrachten wir den vorliegenden Band genauer, so enthält er von S. 1—296 die Geschichte der Mauren in Spanien vom Jahre 913 bis zu der großen Schlacht von las Navas de Tolosa i. J. 1212, welche die alte Maurenhauptstadt Cordova in die Hände der Christen überlieferte und den Ungläubigen von der ganzen pyrenäischen Halbinsel nur mehr das kleine aber schöne Königreich Granada übrigließ. Ja, wären die christlichen Fürsten Spaniens damals unter sich einig gewesen, die Mauren wären jetzt schon, und nicht erst dritthalbhundert Jahre später gänzlich unterworfen worden.

Wir sehen somit, daß die Geschichte der Mauren in diesem Bande weitergeführt ist, als es die Titelüberschrift auf S. 14 und die Inhaltsanzeige S. VII besagte. An beiden Stellen heißt es: „Geschichte des moslemischen Spaniens bis zur Auflösung des Kaliphats 913—1031.“ Diese Auflösung erfolgte bekanntlich nach dem Tode Hescham's III.,

---

drungen habe, sei die Weltgeschichte für den sinnigen christlichen Geschichtsforscher eine beinahe ununterbrochene, in allen ihren Theilen harmonisch fortlaufende und oft in ihrer größten Erhabenheit sich kundgebende Geschichte der Religion Jesu geworden!“ Stolberg-Kerz, K. G. Thl. XX. Kap. XV. §. 6. S. 215. Mainz 1829.

wo sich das bisher einige Maurenreich in eine Anzahl kleiner Theil-Fürstenthümer zersplitterte. Hienach hätte im vorliegenden Bande mit Kap. XIII S. 251 ein ganz neuer Abschnitt gemacht werden sollen mit der Ueberschrift: „Geschichte des moslemischen Spaniens von der Auflösung des Kaliphats bis zur Schlacht von las Navas de Tolosa oder von 1031—1212.“ Diese Diathese wäre aber um so zweckmäßiger gewesen, als dann gerade mit dem neuen Abschnitte auch die Arbeit Dr. Brischar's angefangen hätte. Für noch besser freilich hätten wir es erachtet, wenn Herr Dr. Brischar auch den Plan seines Vorgängers, zuerst von den maurischen und darauf von den christlichen Reichen in Spanien, je abgesondert, zu handeln beseitigt hätte. Ich ehre die Rücksichten, die ihn davon abhielten; aber sicher hat Hr. v. Kerz durch die genannte Abtheilung des Stoffes einerseits seiner Neigung zu profan- und kriegshistorischen Darstellungen zu sehr indulgirt, andererseits aber zahllose Wiederholungen selber veranlaßt. Die Geschichte der maurischen Reiche in Spanien ist ja bekanntlich großen Theils nur eine Geschichte ihrer Kriege mit den Christen, und die Geschichte der Christen eine Geschichte ihrer Kämpfe mit den Mauren, so daß Kerz bei getreuer Durchführung seines Planes die nämlichen Begebenheiten stets doppelt hätte erzählen müssen. Um dieß zu vermeiden, hat Dr. Brischar die Geschichte der christlichen Reiche in Spanien auf wenige Bogen zusammendrängen und fast blos zu einer Erzählung trostloser Thronstreitigkeiten machen müssen; aber sicher wäre es zweckmäßiger gewesen, wenn statt der ausführlichen Geschichte der Mauren, die noch von Kerz herrührt, nur ein Ueberblick über die Profan- und Kriegsgeschichte Spaniens in jener Zeit, so-

weit solcher zum Verständniß der kirchlichen Verhältnisse und Zustände nöthig war, gegeben worden wäre. So aber tritt bei der Kerz'schen Arbeit dießmal die Profangeschichte in den Vordergrund, und was der vorliegende Band noch an kirchenhistorischem Stoff enthält, ist durchaus Arbeit und Verdienst Dr. Brischar's. Nicht nur verstand er, specifisch kirchenhistorische Elemente schon in die 4 Kapitel, Nr. 15—18 incl., welche die Geschichte der christlichen Staaten Spaniens vom 10—12 Jahrhundert behandeln, da und dort einzuflechten, sondern hat überdieß dem kirchenhistorischen Stoffe zwei weitere große Kapitel eigens gewidmet; und gerade diese sind nicht nur für den Theologen die weitaus interessantesten, sondern wohl auch die allgemein anziehendsten, indem sie mehr in das innere Leben der Christen in Spanien, in ihre religiösen und Bildungszustände hineinblicken lassen.

Gleich im Eingang des 19. Kapitels wird die Lage der unter maurischer Herrschaft lebenden christlichen Spanier, die man Mozaraber, d. h. die Arabisirten oder Vermischten nennt, aus den Quellen geschildert, und damit die große Frage beantwortet, welche H. v. Kerz nach unserer Meinung gleich an die Spitze dieses Bandes hätte setzen sollen, nämlich: „wie erging es den Christen und ihrer Kirche in Spanien, seitdem die mahomedanischen Mauren das Land erobert hatten?“ Dr. Brischar zeigt uns hier, wie schon im Vertrage v. J. 712 den unterworfenen Christen „Freiheit, Eigenthum und ungestörte Ausübung ihrer Religion gegen eine jährliche Abgabe bewilligt wurde. „In einer andern Urkunde v. J. 734 wurde von dem Statthalter Albohacem von Coimbra festgestellt, daß die Christen der genannten Stadt doppelt so viel Steuern

als die Muhamedaner entrichten sollen. Jeder Kirche wurden 25 und jedem Kloster 50 Silberpiaster auferlegt. Den Christen wurde erlaubt, sich von einem Grafen ihrer Nation regieren zu lassen, welcher nach ihren Gesetzen Recht sprechen sollte, aber kein Todesurtheil ohne Bestätigung des Alkalden fällen konnte. Wenn ein Christ eine Maurin verwunde oder mißhandle, so sollte er, wenn unverehelicht, verbunden sein, sie zu heurathen und ihre Religion anzunehmen; im Falle er aber verheurathet sei, zum Tode verurtheilt werden. Mit der letztern Strafe wurde jeder Christ bedroht, der eine Moschee betrete oder Mahomed lästere. Endlich wurde den Priestern geboten, den Gottesdienst nur bei verschlossenen Thüren zu halten. Unter den Ommaiaden blieben diese Verhältnisse, obwohl die moslimische Bevölkerung in Spanien durch zahlreiche Einwanderungen aus dem Osten sich bedeutend vermehrt hatte. Die beiden Nationen traten einander näher, selbst Mischehen zwischen Christen und Moslimen waren nicht selten. Die römisch-gothische Bildung wich immer mehr der maurischen. Besonders war es die vornehme Jugend, welche sich, aus Sucht nach Ehren und Aemtern, zu den arabischen Schulen hinzudrängte... Daß unter solchen Umständen ein großer Indifferentismus einreißen mußte, ist leicht begreiflich. Das specifisch Christliche wurde abgeschwächt, um sich dem herrschenden Volke wo möglich anzubequemen. Besonders galt dieses von den zahlreichen Christen, welche bei den mahomedanischen Fürsten Dienste nahmen... Diesem Indifferentismus gegenüber bildete sich um die Mitte des 9ten Jahrhunderts eine entschieden kirchliche Partei aus, welche von Alvarus, Eulogius und Andern vertreten, soweit von jeder Accomodation an die Moslimen entfernt war, daß

sie vielmehr einen Zusammenstoß mit denselben herbeiführte, und während der unter Abderrhaman II. und Muhamed I. hereinbrechenden großen Christenverfolgung die Kirche durch eine große Menge von Martyrern verherrlichte. Freilich fehlte viel, daß das heroische Beispiel dieser Martyrer die lauen und gleichgültigen Christen aufgerüttelt und zur Nachahmung entflammt hätte. Im Gegentheile trat, nachdem schon unter Abderrhaman II. Viele den Islam angenommen hatten, unter dessen Nachfolger Muhamed I., unter welchem die Verfolgungen der Christen sich steigerten, ein massenhafter Abfall ein... Ueber das spätere Schicksal der Mozaraber haben sich nur wenige Nachrichten bis auf uns erhalten. Unter Abderrhaman III. und Hakem II. genossen die Nachkommen jener, die sich aus den Verfolgungen gerettet hatten, sicherlich einer weitgehenden Duldung. Wenigstens hing eine solche mit der aufgeklärten Denkungsweise besonders des ersteren Kaliphen zusammen, so daß die Hinrichtung des dreizehnjährigen Pelagius [1]) wohl ganz vereinzelt dastehen dürfte. Ja es wurde sogar, wie aus einem Briefe des römischen Abtes Leo an Hugo Capet und dessen Sohn Robert hervorgeht, unter Abderrhaman III., sicherlich nicht ohne dessen Vorwissen und Genehmigung, von dem Erzbischofe Julian von Cordova eine Gesandschaft mit Briefen an Johann XII. nach Rom geschickt, um dem Apostolicus zu huldigen." S. 374—379.

Von da geht der Verfasser auf die innern bürgerlichen

1) Pelagius, ein christlicher Jüngling aus edlem spanischem Geschlechte, war in mauriſcher Kriegsgefangenschaft, und wurde i. J. 925 auf Befehl des Kaliphen Abderrhaman III. (nicht des IV., wie S. 301 irrig angegeben ist), weil er in dessen unkeusche Begierden nicht willigte, hingerichtet.

und kirchlichen Zustände in den christlichen Reichen Spaniens über (S 380), bespricht namentlich die vielen Synoden, welche hier gehalten wurden, gibt die Canones der wichtigsten unter ihnen in extenso an, zeigt, daß in Spanien ähnlich wie im Frankenreich Anfangs stets concilia mixta gehalten und darauf bürgerliche und kirchliche Angelegenheiten zugleich verhandelt worden seien, beschreibt dann die Rechtsbücher und das Gerichtsverfahren, auch die Gottesurtheile in den christlich-spanischen Reichen. Weiterhin wird gezeigt, daß jene altspanischen Könige das Recht, die bischöflichen Stühle zu besetzen, sich zuschrieben und es auch fortwährend ausübten (S. 394), und erst unter dem zweiten Nachfolger Gregor's VII., unter Papst Urban II, auf der spanischen Synode zu Leon i. J. 1091 der Satz anerkannt wurde, daß Niemand ohne Zustimmung Rom's auf einen bischöflichen Stuhl erhoben werden dürfe (S. 427). Da jedoch diese Synode mit dem großen abendländischen Investiturstreit in Verbindung steht und eigentlich nur ein Theil von ihm ist, so erscheint es als durchaus wahrscheinlich, daß damals die spanischen Könige zugleich auch auf die Investitur verzichtet und die Freiheit der Bischofswahlen anerkannt haben.

Ein bedenklicher Gegner Roms in Spanien war während des zehnten und eilften Jahrhunderts der Bischof von St. Jago di Compostella, welcher, so lange der alte Primatialsitz Toledo noch in den Händen der Mauren war, den ersten Rang unter den spanischen Bischöfen einnahm, und auf den angeblich apostolischen Ursprung seines Stuhls so wie auf seinen Reichthum pochend, mehrmals den Gehorsam gegen den Papst verweigerte, ja sogar gleichen Rang mit Rom ansprechen wollte. In Folge hievon wurde

i. J. 1049 der Bischof von Compostella auf der Synode zu Rheims mit dem Anatheme belegt, weil er sich den Titel eines Apostolicus angemaßt hatte (S. 396 f.) — Endlich wird am Schlusse des 19. Kapitels von den zahlreichen Klöstern (Benediktinerordens) gehandelt, welche um diese Zeit in den christlichen-spanischen Reichen entstanden und bestanden (S. 397 und 383 Not. **).

Dieser Gegenstand wird sodann im 20sten Kapitel weiter fortgeführt und gezeigt, wie die Könige Sancho Mayor von Navarra und Castilien († 1035) und Alphons VI. von Castilien († 1109) Clugnyacenser Mönche aus Frankreich nach Spanien beriefen und hier die Clugnyacenser Reform einführten, so daß das Kloster Sahagun für Spanien dieselbe Stellung erhielt, wie Clugny für Frankreich (S. 401. 421). Diese verbesserten Benediktiner aber „betrachteten es als ihre Hauptaufgabe, das bisher fast ganz von dem übrigen Europa abgeschlossene und in mehrere Reiche zersplitterte christliche Spanien mit dem übrigen Abendlande und mit dem Mittelpunkte der kirchlichen Einheit in Verbindung zu bringen und durch Hebung und Kräftigung des kirchlichen Geistes die politische Einheit desselben herbeizuführen“ S. 401.

Noch ausführlicher erzählt hierauf der Verfasser die Bestrebungen der Päpste und mehrerer spanischer Fürsten, um auch in Spanien den gregorianischen Ritus einzuführen, der zugleich ein nicht unbeträchtliches Bindemittel zwischen Rom und Spanien, und ein mächtiger Hebel sein sollte, um die spanische Kirche enger als bisher an den kirchlichen Mittelpunkt anzuschließen. Um dieß zu erzielen, mußte die sogenannte mozarabische Liturgie, von welcher ich in meiner Schrift über den Cardinal Ximenes (S. 158 ff.) eine Be-

schreibung gegeben habe, abgeschafft werden; diese Abschaffung selbst aber war mit fast zahllosen Schwierigkeiten verbunden, deren klare Erzählung und Darstellung bei der Confusion und dem mehrfachen Widerspruche der Quellen keine leichte Sache war, aber doch dem H. Verfasser recht gut gelungen ist. Nur auf S. 403 hat sich in Betreff des Symbolums in der mozarabischen Liturgie einiger Irrthum eingeschlichen, indem das dritte Concil von Toledo v. J. 589 in cap. 2 [1]) verordnete, daß das Symbolum in der Messe unmittelbar vor dem Pater Noster (nicht nach demselben, wie Dr. Brischar angibt) recitirt werden solle; zugleich wird dieses Symbolum genauer als das constantinopolitanische bezeichnet [2]).

Mit S. 417 beginnt ein kurzes Referat über die Kämpfe Gregor's des VII. mit Spanien, wobei jedoch freilich auch eine Untersuchung über die Gründe, aus denen jener Papst Spanien für ein uraltes Lehen der römischen Kirche erklärte, am Platze gewesen wäre. Gregor VII. sagt nämlich in seiner Epistola ad principes Hisp. v. J. 1073: „regnum Hispaniae ab antiquo proprii juris s. Petri fuisse", und dieses Eigenthumsrecht des hl. Petrus auf Spanien habe nicht aufgehört, obgleich das Land nachher lange Zeit in den Besitz der Heiden (d. h. Mahomedaner) gekommen sei. Und wieder in einer andern Stelle sagt Gregor: „das spanische Reich sei ex antiquis constitutionibus dem hl. Petrus und der römischen Kirche in jus et proprietatem übergeben" (Lib. IV. Ep. 28 ad

1) Nicht canon 2, wie es S. 403 Note ***) heißt. Die fragliche Toledaner Synode hat nämlich sowohl canones als capitula aufgestellt, welche wohl von einander unterschieden werden müssen.

2) Vgl. *Harduin.* Collect. Concil. T. III. p. 479.

Hispanos). — Man sieht, Gregor beruft sich auf alte Constitutionen, deutet jedoch darüber selbst nichts näheres an, und läßt es gänzlich zweifelhaft, von wem diese Constitutionen herrühren und welcher Zeit sie angehören. Auch Voigt in seiner bekannten Monographie über Gregor VII. ist einer genauern Besprechung dieser römischen Ansprüche auf Spanien ausgewichen; aber wir dürfen wohl annehmen, daß irgend eine Begebenheit bei der Bekehrung der westgothischen Könige, vielleicht eine Erklärung kirchlicher Unterwerfung unter Rom, von Hildebrand in dem ebenangeführten politischen Sinne verstanden worden sei. In ähnlicher Weise sagte er z. B. über Ungarn: „regnum Hungariae s. Romanae ecclesiae proprium est, a rege Stephano olim b. Petro cum omni jure et potestate sua oblatum et devote traditum.“ (Lib. II. Ep. 13 ad Salomonem Reg. Hung. v. J. 1074.) Vgl. Voigt, a. a. O. S. 302. II. Aufl.

Im Weitern erfahren wir S. 421 die Wiederherstellung des Primatialstuhls von Toledo, nachdem diese Stadt i. J. 1084 den Mauern wieder entrissen worden war. Der erste, der auf diesen Stuhl jetzt wieder erhoben wurde, war Bernhard, Abt von Sahagun, ein Franzose von Geburt, gelehrt und gegen Rom sehr ergeben, darum auch stets für enge Verbindung Spaniens mit dem Papste wirksam und thätig. Sein religiöser Eifer trieb ihn, einen Kreuzzug nach Palästina zu unternehmen (i. J. 1104); aber Papst Paschalis II. schickte ihn von Italien, wo er bereits angekommen war, wieder in sein Erzbisthum zurück, wo seine Anwesenheit dringend nothwendig sei. Ja Paschalis und seine Nachfolger giengen noch weiter, und verboten sogar direkt allen Spaniern, sich an einem Kreuz-

zuge zu betheiligen, mit der Weisung, sie sollten ihre Kräfte gegen die Ungläubigen im eigenen Lande richten, wofür ihnen dieselben kirchlichen und geistlichen Gnaden zu Theil werden sollten (S. 432—434).

Endlich wollen wir noch anführen, daß i. J. 1124 auf einer Synode zu St. Jago auch der Gottesfriede in Spanien eingeführt wurde. S. 431.

Die Fortsetzung der spanischen Kirchengeschichte wird der nächste Band bringen; aber schon der gegenwärtige zeigt, daß Dr. Brischar seiner Aufgabe gewachsen und namentlich durch quellenmäßige Behandlung seiner Arbeit einen bleibenden wissenschaftlichen Werth zu geben bestrebt ist. Wir wünschen darum den folgenden Bänden ein baldiges Erscheinen, aber auch eine genauere Correktur, namentlich der lateinischen und spanischen Stellen in den Noten. Dabei wird dann wohl auch der ungewöhnliche und mißverständliche Gebrauch des spanischen sig. (siguentes) statt des lateinischen (seqq. d. i. sequentes paginae) zumal bei Citirung lateinischer Werke künftig vermieden werden. Hefele.

2.

Philosophic theology, or ultimate grounds of all religious belief based in reason, by **James W. Miles**. Charleston and New-York. 1849.

Philosophische Theologie, oder die letzten Gründe alles religiösen Glaubens in der Vernunft beruhend. — Aus dem Englischen des **James W. Miles**, übertragen von W.

A. Lampadius, Dr. ph. und Diakonus an der Neukirche zu Leipzig. — Leipzig, Verlag von Friedrich Brandſtetter. 1850. XII und 289 S. Preis 1 fl. 45 kr.

Das vorliegende Werk ward von dem nunmehr verewigten Dr. Auguſt Neander, dem berühmten Kirchenhiſtoriker in der „deutſchen Zeitſchrift für chriſtliche Wiſſenſchaft und chriſtliches Leben“, Nro. 21 (begründet durch ihn, und Dr. Jul. Müller und Dr. K. J. Nitzſch), als ein Werk von großem Intereſſe im Gebiete der Religionsphiloſophie und Theologie bezeichnet. Dieß bewog Dr. Lampadius es aus dem Engliſchen ins Deutſche zu überſetzen. Er hat ſich hiemit allerdings einen Dank verdient, da dieß Werk das Beſtreben hat: die Grundlagen zur Vertheidigung des Chriſtenthums in unſerer Zeit, aufzufinden. — Der Grundgedanke des Verfaſſers in dieſem Werke iſt: zu zeigen, daß die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums nicht ſo ſehr auf die hiſtoriſchen Beweiſe, als vielmehr auf die innere Erfahrung: daß es nämlich alle Grundbedürfniſſe des Geiſtes vollkommen befriedige, gegründet iſt. Hieraus erhellet, daß erſtgenanntes Werk vorzugsweiſe einen apologetiſchen Charakter hat. Es zerfällt in zwei Theile. Der erſte enthält einen Briefwechſel zwiſchen einem Skeptiker und ſeinem Freunde über das Weſen der Religion und des Chriſtenthums überhaupt; der zweite, welcher viel gründlicher gearbeitet iſt, die Unterſuchung über mehrere in das theologiſche Gebiet gehörende Gegenſtände, als: über „die Möglichkeit und Natur einer Theologie“ (Einleitung); über die „Idee Gottes als einem nothwendigen Vernunftbegriff“ (1 Kapitel); über die „Grundlage in den nothwendigen Vernunftbegriffen für

den Glauben an die Menschwerdung Gottes“ (2 K.); über „die Gründe für die Wahrscheinlichkeit der Wunder und die in der Vernunft gegebene Grundlage für den Glauben an die Mehrheit in der göttlichen Persönlichkeit“ (3 K.); über die „Analyse des Lebens und Charakters Christi“ (4 K.); über „die Angemessenheit des Christenthums für die religiösen Bedürfnisse des Menschen“ (5 K.); über „das Organ des religiösen Glaubens“ (6 K.); und endlich über „die hl. Schrift“ (7 K.).

Nachdem wir so die Uebersicht des Werkes gewonnen, wollen wir in sein Detail eingehen, um die Hauptpunkte desselben hervorzuheben und sie kritisch zu würdigen. Wir geben sonach zuerst den Hauptinhalt der Briefe. Erster Brief. Hierin spricht der Skeptiker seine Niedergeschlagenheit über die Dunkelheit aus, welche den Menschen selber in Betreff der wichtigsten Lebensfragen umgibt, als: woher das Dasein des Universums? woher unser eigenes Dasein? Ist unsre Seele unsterblich? Gibt es einen selbstbewußten oder unpersönlichen Urheber der Welt? Haben die Ideen des Guten und Rechten Realität? Wurzeln sie in dem absoluten Geiste? Ist Atheismus oder Pantheismus das Wahre? „Wenn Atheismus oder Pantheismus das Wahre sind, so ist es absurd, gegen sie wegen ihren Folgerungen zu argumentiren; können sie bewiesen werden, so müssen wir sie annehmen, selbst um den Preis, unsere theuersten Tröstungen und Hoffnungen zu verlieren. Allein zum mindesten darf man wohl an der Richtigkeit von Principien zweifeln, welche, wenn festgestellt in den Gemüthern der Menschen, die Grundlage aller Gesetzlichkeit, alles socialen Vertrauens, aller gemeinen Sittlichkeit erschüttern, und die Welt in die verzehrende Anarchie der ausge-

ſprochenſten Selbſtſucht verſenken würden“ (S. 7). Zuletzt bittet er den Freund zur Beruhigung ſeines Gemüthes um eine Antwort auf ſeine Fragen. — Zweiter Brief. Der Freund entgegnet dem Skeptiker: Es laſſen ſich keineswegs alle Geheimniſſe ergründen. „Weil es denn eine Gränze unſerer Erkenntniß geben muß, vermöge der einfachen Thatſache unſeres endlichen Seins.“ „So lange wir die Wahrheit erreichbar glauben in der Richtung, aus welcher wir den Druck empfinden, ſo müſſen wir uns unbefriedigt und niedergeſchlagen fühlen, während ſie unſerer Faſſungskraft entweicht; ſobald wir aber überzeugt worden ſind, daß wir die Gränze erreicht haben, über welche hinaus unſere Anſtrengungen durch die Beſchaffenheit unſerer eigenen Fähigkeiten fruchtlos ſein müſſen, ſo können wir zufrieden mit dem, was möglich iſt, ſtill ſtehen (S. 9).“ Die Gränze unſeres Denkvermögens und Erkennens iſt aber „die Erfahrung, die wirkliche Erfahrung für uns ſelbſt, und in Bezug auf das, was wir von Andern empfangen, begreifliches und zureichendes Zeugniß von dem, was als mögliche Erfahrung verſtanden werden kann“ (S. 16). Es muß einen Urheber der materiellen und der überſinnlichen Welt geben, dies iſt der nothwendigſte Vernunftbegriff. Der Atheismus und Pantheismus iſt falſch, weil ſie „keine entſprechende Löſung des Weltganzen, der Thatſachen unſeres eigenen Bewußtſeins, noch irgend eine Befriedigung der religiöſen Bedürfniſſe und Triebe der Menſchheit darbieten, welche nie aufhören können, ſich nach einem perſönlichen Gotte zu ſehnen“ (S. 18). Soll der nothwendige Glaube an's Daſein Gottes nicht immer „eine bloße Wahrſcheinlichkeit (obwohl der ſtärkſten Art)“ bleiben, ſo muß Gott zur „Sicherheit des Menſchen“ ſein

Daſein offenbaren. Eine ſolche Offenbarung iſt im Chriſtenthume geſchehen. Die Gründe des Glaubens an dieſe Thatſache ſind in der Kürze folgende: Gibt es einen ſelbſtbewußten, perſönlichen Gott, „ſo iſt es vernunftgemäß, von ihm eine Offenbarung ſeines Daſeins zu erwarten.“ Seine „Macht, eine ſolche Offenbarung zu bewirken“, kann nicht geläugnet werden. Das Chriſtenthum erſcheint nun „mit dem Anſpruche, eine Offenbarung Gottes durch Chriſtum zu ſein.“ Die Geſchichte Chriſti muß über die Wahrheit dieſes Anſpruches entſcheiden. Die Evangelien, welche ſeine Lebensgeſchichte enthalten, ſind glaubwürdig wegen der vielen und echten Zeugniſſe (ſelbſt von jüdiſchen und heidniſchen Schriftſtellern); ſie ſind von Perſonen geſchrieben, „welche mit Chriſto lebten“, wie Dr. Nortons Werk: „Die Beweiſe für die Aechtheit der Evangelien“, nachweiſt. Nach den Berichten derſelben war Chriſtus der erhabenſte ſittliche Charakter; wunderbar ohne einen menſchlichen Erzeuger in die Welt eingeführt, und ſelbſt Wunderthäter; woraus erhellt, daß Gott ſich ſelber in Chriſto im Fleiſche geoffenbart hat. — Indeß gibt es auch „eine chriſtliche Erfahrung“, welche uns „in anderer Weiſe von der Wahrheit des Chriſtenthums vergewiſſert“ (S. 22). Denn je mehr das chriſtliche Leben im Innern unſerer Seele aufgeſchloſſen wird, deſto mehr zeigt ſich „die Angemeſſenheit des Chriſtenthums“ für alle ſittlichen und religiöſen Bedürfniſſe unſerer Natur. Deſto mehr erfährt ſie die Erhebung und Veredlung ihres Weſens; dadurch empfiehlt ſich das Chriſtenthum als wahr und „von Gott kommend.“ Dieſe Erfahrung iſt „das einzige Zeugniß, welches an die Fülle des Chriſtenthums hinanreichen und dem Einzelnen ſeine Macht und Realität beweiſen kann“

(S. 24). Hierauf verſichert der Freund den Skeptiker noch, daß er, wenn er das Chriſtenthum annimmt und es in ſeinem eigenen Bewußtſein verwirklichen wird, eine ſolche Befriedigung erfahren werde, die ihm „wenig Unruhe über die Punkte übrig laſſen wird, über welche zu grübeln unnütz und völlig in's Klare zu kommen unmöglich iſt.“

Dritter Brief. Der Skeptiker ſchreibt weiter: Er ſei nicht ein völliger Zweifler. Denn mit der feſten Ueberzeugung von dem Daſein eines guten und höchſten perſönlichen Gottes, ſowie mit einer ſicheren Hoffnung der Unſterblichkeit habe er „den Widerſpruch empfunden, der darin läge, wenn Gott dem Menſchen keine Offenbarung gegeben hätte, und dennoch Zweifel geſpürt an der Aechtheit der Gründe, auf welchen das Chriſtenthum als eine Offenbarung ruht.“ Denn ſo legen die Theologen „ſo großes Gewicht auf die Nothwendigkeit, gewiſſe formelle Dogmen feſtzuhalten, und differiren doch ſo unendlich in Bezug auf das wahre Syſtem der Lehre, daß keine poſitive Wahrheit an dem Subject erreichbar ſcheint.“ Dann: „Wenn die Bibel eine Offenbarung iſt“, wie können ihre Lehren „ſo ungewiß ſein? Worte, die Gott ſelbſt inſpirirt hat, können nicht ſo zweifelhaft ſein.“ Die Mannigfaltigkeit der verſchiedenen Lesarten beweist, „daß Gottes eigene Worte nicht genau bewahrt worden ſind.“ Die Verſchiedenheit des Styls, ſowie die Abweichungen der Schriftſteller unter ſich, zeigen, „daß die Verfaſſer als Menſchen, und nicht als Maſchinen ſchrieben.“ „Wenn ſie alſo inſpirirt waren, wo iſt die Gränze zu ziehen“, und „welchen Werth erhält eine ſo ungewiſſe Inſpiration für uns?“ Jede Kirche ſtellt ihre Auslegung als die wahre hin. Alle Kirchen können doch nicht Recht haben. Wie verhalten ſich wohl

„die Fragen der Inſpiration und der Lehre gegen einander?“ Und wie iſt „eine abſolute Gewißheit im Hinblick auf Dogma und Auslegung erreichbar inmitten der vorhandenen Meinungsverſchiedenheiten der verſchiedenen Schriftſteller?“ — Vierter Brief. Der Freund antwortet: Das Chriſtenthum könne durch „keinerlei Theorien von der Inſpiration berührt oder erſchüttert werden“ (S. 31). Die ausſchweifenden Theorien von einer „wörtlichen Inſpiration“ haben nur dem Unglauben gedient. Dieſe Anſicht führte zu vielen Ungereimtheiten. Eine Offenbarung iſt dazu beſtimmt, „die ſittliche Natur des Menſchen zu erheben, und ihn zur Gottheit emporzuzieh'n.“ Das chriſtliche Leben kann „unabhängig von der hl. Schrift“ vorhanden ſein. Doch iſt ſie wichtig. Denn der Zweck derſelben iſt: „dem geiſtigen Leben des Menſchen Nahrung zuzuführen.“ Lieſt man nach einem gewöhnlichen Buche einen Brief des großen Apoſtels, ſo wird man von der Thatſache ergriffen, daß er „unter dem Einfluß religiöſer Motive und religiöſer Erfahrung ſchrieb.“ Wenn Jemand durch ſeine brennenden Worte ſein geiſtiges Leben nicht angefeuert fühlt, dann wird er nimmer wiſſen können, „ob der Apoſtel inſpirirt war oder nicht.“ Die Kirche kann nur bezeugen, „daß dies die Bücher ſeien, von welchen man glaubte, ſie ſeien inſpirirt.“ „Aber ihre wirkliche Inſpiration vor andern Büchern muß und kann einzig beſtimmt werden durch ihre Berufung auf unſere religiöſe Natur, durch ihren eigenen religiöſen Charakter.“ Wer die lebendigmachende Kraft des chriſtlichen Lebens in ſeiner Seele empfunden hat, der wird ſeinen Glauben an das Chriſtenthum nicht aufgeben, „wenn es auch bewieſen wäre, daß der Pentateuch nicht ächt, die hiſtoriſchen Bücher nicht

authenthisch wären, die Propheten nicht weissagten, die Evangelien (setzen wir den stärksten Fall) nur Ueberlieferungen über Christus, nicht von Augenzeugen geschrieben wären" (S. 35). Denn es gibt noch „die unläugbare Thatsache von der Kraft des Christenthums, die sich im christlichen Leben", in dem eigenen Bewußtsein eines jeden Einzelnen bethätigt, und offenkundig „auf Christus als ihren Urheber zurückgeht." Uebrigens ist dieß das Wunderbarste von Allem, daß, wenn die Bibel wirklich voll Mythen und falscher Begriffe wäre, gerade hier unter diesem Schutte „die erhabensten und mächtigsten Ideen sittlicher und religiöser Kraft, welche je unser Geschlecht bewegt haben", sich finden. Das Christenthum ist göttliches Leben, „das nicht auf kritischen und historischen Fragen beruht, sondern auf dem lebendigen Bewußtsein der Christen, das sich von Christus herleitet" (S. 40), und vom hl. Geiste Gottes genährt wird, und daher unzerstörbar ist. „Nur im Verhältniß zu dem Mangel eines Sinnes, der die Kraft des Christenthums und des in der Seele sich bethätigenden geistlichen Lebens verwirklichen möchte, suchen die Menschen ihren Glauben an historische Beweise und systematische Dogmen zu hängen" (S. 40). Der Gläubige findet in dem „allgemeinen christlichen Bewußtsein" einen Führer für sein „individuelles Urtheil", in Betreff der wahren Lehre.

Fünfter Brief. Der Skeptiker erwiedert: Sobald das Christenthum bekannt wurde, existirte eigentlich der sogenannte Deismus nicht mehr, weil er seine Begriffe von Gott und den sittlichen Pflichten sodann aus dem Christenthume selbst ableitete. Welche Ansichten gelten würden, wenn das Christenthum verworfen würde, ließe

ſich nur aus dem Alterthume erkennen. „Ohne Offenbarung läßt ſich nichts Beſtimmtes über Gott und zukünftiges Leben ausſagen“ (S. 46). Die einzige Form des Unglaubens, welche in unſern Tagen einen philoſophiſchen Geiſt feſſeln kann, iſt „der deutſche Pantheismus.“ — Doch erkennt der Skeptiker, daß die von ſeinem Freunde beigebrachten Principien „eine vernünftige Grundlage zur Annahme des Chriſtenthums“ abgeben können. Zwei von ſelbem berührte Punkte ſcheinen ihm beſonders der ernſten Erwägung werth. Der erſte iſt „das Vorhandenſein des chriſtlichen Bewußtſeins, oder der Erfahrung.“ Dieſes iſt eine geſchichtliche Thatſache, und kann nicht abgeläugnet werden. Es iſt nicht abhängig vom Glauben an ein beſtimmtes Lehrſyſtem. War Chriſtus nicht „ein höchſt wunderbares Weſen“, ſo konnte er dem Chriſtenthume weder ſeinen Urſprung noch ſein ihm entſprechendes Leben verleihen (S. 47). Der zweite Punkt iſt: Man kann „einen vernünftigen Grund des Glaubens an das Chriſtenthum“ finden, „ohne es mit den Syſtemen der Theologen zu vermengen.“ Es gibt „unter den dogmatiſchen Formen der Kirche eine wirkliche Grundlage der Wahrheit, welche durch eine Berufung auf das allgemeine Bewußtſein der Chriſtenheit erkannt werden kann“ (S. 48). Der bloße Glaube an das geſchichtliche Chriſtenthum mache allerdings einen Menſchen niemals zum wahren Chriſten. „Man muß Chriſtum finden als einen Erlöſer, und ſeine Lehren von Tugend, Heiligkeit, Hoffnung und Liebe, begleitet von eigenem geiſtlichen Bedürfniß und verwirklicht im eigenen Bewußtſein als ein entſprechendes Leben.“ Dieß iſt die am meiſten „philoſophiſche Grundlage“, auf welcher das Chriſtenthum vertheidigt werden kann. — Sechster

Brief. Der Freund bemerkt: „Eine lebendige Erkenntniß der Natur der Sünde — ihres Gegensatzes gegen Gott, und der freien Erlösung, die durch Christum geoffenbart ist“, muß der Anfang des christlichen Lebens sein. Er wolle nun „die vernünftigen und wesentlichen Grundlagen“ bezeichnen, „auf welchen das Christenthum ruht“, damit in der neuen Fluth des Unglaubens ernste Gemüther nicht entfremdet werden mögen „durch engherzige dogmatische Ansichten und den Geist mancher von den berufsmäßigen Vertheidigern des Christenthums“ (S. 51), deren Gründe nicht mehr Stand halten.

Dieß ist in Kürze der Inhalt des Briefwechsels zwischen dem Skeptiker und seinem Freunde. — Der Verfasser sucht sodann im zweiten Theile des Werkes die Gegenstände des eben besagten Briefwechsels noch ausführlicher zu behandeln. Wir ersehen aus dem ganzen Briefwechsel, daß der Verfasser auf den Erfahrungsbeweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums das meiste Gewicht legt. Auch der Referent ist der Ansicht, daß dieser Beweis weit mehr beachtet werden sollte, als es gewöhnlich geschieht, besonders in unserer Zeit, wo der geschichtliche Glaube an die äußere Auktorität: an die Offenbarungsurkunden, vielfach geschwächt worden ist, und meistens nur die innere Auktorität (das Zeugniß) der Vernunft noch geachtet wird. Denn die innere Erfahrung der Veredlung, der sittlichen Reinigung, der Erhebung und Tröstung des Christenthums kann jeglicher an sich machen, daher von der Wahrheit desselben durch seine Angemessenheit für alle Bedürfnisse der geistigen Natur sich selber leicht überzeugen [1]). Dieser

1) Die Anregung des Gemüthes zu diesem Versuche kann jedoch eingeleitet werden durch eine lebendige Darstellung all der veredelnden

durch die Angriffe des Zeitgeiſtes, darin ſchwankend zu werden. Für ſich allein iſt der Erfahrungsbeweis nicht genügend, um den unmittelbaren göttlichen Urſprung des Chriſtenthums ſtringent zu erweiſen; da es viele Wahrheiten der Vernunftreligion gibt, die ebenfalls einen veredelnden und tröſtenden Einfluß auf unſer Gemüth haben; woraus aber noch keineswegs gefolgert werden kann, daß ſie deßhalb ſchon von Gott unmittelbar geoffenbart ſein müſſen. Der Erfahrungsbeweis kann für ſich allein nur beweiſen, daß das Chriſtenthum unmittelbar von Gott geoffenbart ſein könne. Er ſetzt daher den objectiven Beweis aus den übernatürlichen Thatſachen: den Wundern und Weiſſagungen voraus, und kann dieſen keineswegs entbehrlich machen, und dieß auch noch aus dem Grunde, weil die innere Erfahrung nicht das erſte Mittel der Ueberzeugung ſein kann. Denn einen ſolchen Verſuch wird ja nur der bereits Gläubige machen. Doch in Verbindung mit dieſem objectiven Beweiſe kann der Erfahrungsbeweis unſere Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums noch mehr erhöhen und befeſtigen. Deßhalb ſchlägt der Verfaſſer offenbar den Werth der hiſtoriſchen Beweiſe zu gering an. Den äußern (hiſtoriſchen) Beweiſen allen Werth beizulegen und den innern faſt gar keinen, wie es Huetius gethan, iſt allerdings gefehlt; aber es iſt ebenſo gefehlt, den innern Beweiſen dafür allen Werth zu vindiciren, und den äußern dagegen faſt alle Wirkſamkeit abzuſprechen, oder gar ſie als entbehrlich zu erklären, wie es manche neuere Apologeten thun. Beiderlei Beweiſe, die äußeren und innern, müſſen mit einander verbunden werden, wenn eine vollendete Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſten-

thums bewirkt werden soll. Nur darin hat der Verfasser Recht, daß der Glaube nicht gerade von jeder historischen Nebeneinzelheit in den schriftlichen Offenbarungsurkunden abhängig ist. Denn die Wahrheit des Lebens, der Wunderthaten und der Lehre Christi, in den Evangelien, so wie der Grundthatsachen und der Vorbereitungen des Heiles vom Alten Bunde verbürgt ja außer den christlichen Offenbarungsurkunden auch das allgemeine christliche Bewußtsein der Kirche. Der Verfasser irrt aber, wenn er meint: Man könnte immerhin mehrere Theile von den Offenbarungsurkunden streichen, ohne daß der Glaube hiedurch beeinträchtigt würde. Denn also äußert er S. 40: Das Christenthum „wird leben und auf die tiefsten Hoffnungen und Ueberzeugungen des Menschen einen Einfluß üben, wenn auch die Schriften der Juden als unecht, und das Neue Testament als uninspirirt nachgewiesen werden sollte, weil es ein göttliches Leben ist, das nicht auf kritischen und historischen Fragen beruht.“ Dagegen müssen wir bemerken: Man kann nichts weniger, als z. B. den Pentateuch von dem Kanon der echten und inspirirten Bücher beliebig streichen. Denn in diesem ist ja die Grundwahrheit enthalten, worauf die Nothwendigkeit des Christenthums sich stützt, nämlich: die Geschichte des Falles der ersten Menschen. Deßhalb geht der Verfasser in seinen Zugeständnissen offenbar zu weit, wenn er S. 36 sagt: „Wenn die jüdische Geschichte halb erfunden wäre, was hat dies mit den Thatsachen von Christi Leben, Werk, Lehre und Einfluß zu schaffen?“ Auch dürfte man die Weissagungen des A. B. nicht so gering behandeln, als der Verfasser es gestatten würde: „Wenn die Weissagungen nichts wären, als Gesänge eines erhabenen Genius, dann würde höchstens der göttliche Er-

löser unvorhergesagt, unerwartet in die Welt gekommen sein.“ Denn ist Christus in der That der göttliche Erlöser, so mußte er vor seinem Eintritte verheißen, und die Kennzeichen seiner Persönlichkeit und seines Wirkens bereits angegeben sein, damit die Welt ihn bei seiner Erscheinung sogleich zu erkennen vermochte. Die Weissagungen waren demnach sowohl nothwendig als zweckmäßig in der Heilsökonomie. Sie sind deßhalb keineswegs indifferent, sondern sie müssen auch historisch wahr sein. Denn sonst könnte man weder das Dasein Christi, und noch viel weniger dieß, weßhalb er gerade unter dem jüdischen Volke auftrat, begreifen. Auch hat sich ja Christus und die Apostel selber auf die Urkunden des A. B. berufen. Es muß daher das Zeugniß der mündlichen Ueberlieferung mit dem der schriftlichen zusammenstimmen. Darum könnte man weiter auch dieß nicht zugeben, daß, wenn auch das N. T. — die Evangelien nicht inspirirt wären, oder gar Mythen enthielten, dennoch das Christenthum einen solch veredelnden Einfluß auf die Menschheit üben würde. Wenn aber der Verfasser S. 256 bemerkt: „Die Geschichte und ihre Beweise können niemals Menschen zu Christen machen. Es muß in ihnen ein Sinn für ihr eigenes geistliches Bedürfniß geweckt werden, und wenn die religiöse Empfänglichkeit in ihnen erwacht ist, dann werden sie die Fülle der Wahrheit im Christenthume und dessen Angemessenheit für die religiöse Natur des Menschen anschaulich wahrnehmen:“ so ist in dieser Behauptung wohl einiges Wahre enthalten. Denn allerdings muß der Mensch das Erlösungsbedürfniß innerlich fühlen, wenn er eine äußere geschichtliche positive Offenbarung gläubig annehmen soll. Indeß ist aber auch die Wahrheit der Geschichte eine Bedingung zur Annahme des

Christenthums. Denn könnte ich wohl an Christum als göttlichen Erlöser glauben, wenn die Geschichte mir die Wahrheit seiner Wunderthaten nicht bestätigte? Oder muß man nicht, wenn man die Wirksamkeit der Lehre Christi an sich erfahren will, bereits von ihrer Wahrheit und Göttlichkeit im voraus überzeugt sein? Denn nur diese Ueberzeugung kann uns ja bestimmen, unsere Gesinnungen und Handlungen darnach einzurichten. Was kann und soll uns aber voraus von der Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre Christi überzeugen, wenn nicht seine durch die Geschichte beglaubigten Wunder und Weissagungen? Denn eben durch die historische Ueberzeugung, daß die hl. Schrift inspirirt ist, und daß ihre Lehren und Verheißungen wirklich von Gott unmittelbar abstammen, werden diese erst ihre rechte Wirksamkeit auf das Gemüth gewinnen. Darum ist es falsch, wenn der Verfasser (S. 40) sagt: Nur wer das innere geistliche christliche Leben nicht an sich zu erfahren bereit ist, der stützt seinen Glauben auf historische Beweise. Es ist hierin nur so viel wahr, daß die übrigen Beweise, obwohl sie an sich überzeugend sind, bei manchen Menschen eben wegen Mangel dieser innern Erfahrung oft ohne Wirkung bleiben. Aber nimmer kann man behaupten: Das geistliche Leben „gründet sich nicht auf Geschichte und Dogma, sondern auf Bewußtsein und Erfahrung“ (S. 41). Jede christliche Ethik setzt die historische Erlösungsthat Christi und dogmatische Sätze als Grundlage voraus. Je richtiger und vollständiger die grundlegende Dogmatik ist, desto vollkommener muß auch die Sittenlehre und daher das christliche Leben selbst sein. Deßhalb kann sich wohl in allen christlichen Kirchen ein heiliges Leben finden, da ja alle Dogmen annehmen, aber dennoch kann es nicht in allen „gleich

höchst wahrhaft sein", wie der Verfasser (S. 43) vorgibt.

Ebenso unrichtig ist es ferner, wenn der Verfasser (S. 43) die Ansicht hegt: Man könne die reine Lehre Christi aus „dem allgemeinen christlichen Bewußtsein" ohne Leitung einer unfehlbaren Kirche mit Sicherheit herausfinden. Nicht mit Unrecht bemerkt er selbst, daß man ihm den Einwand machen werde, daß dieses Princip: „die Berufung auf das allgemeine christliche Bewußtsein" zu unbestimmt sei. S. 261 heißt es: „Man wird sagen, daß dieß nur darauf hinauslaufen würde, wovon jeder Einzelne denkt, es sei dieses allgemeine Bewußtsein." Und in der That! Wie viele Glaubenspunkte würde es da wohl geben, in welchen alle christliche Confessionen übereinstimmen? Wahrlich! man müßte vielleicht alsdann Locke's Glaubenssymbol aufstellen: Um ein Christ zu sein, ist nur nöthig zu glauben, daß es Einen Gott gibt, und daß Christus der Messias ist. — Es ist demnach das neue dogmatische Erkenntnißprincip des Verfassers keineswegs ein sicherer und untrüglicher Mittelweg, wie er meint, „zwischen dem Ultra-Individualismus, der in der Lehre vom Privaturtheil enthalten ist, und zwischen der Autorität der Ueberlieferung, welche auf einer äußeren und lebendigen Unfehlbarkeit beruht" (S. 278).

Was nun den zweiten Theil des Werkes betrifft, so ist die Tendenz des Verfassers auch hier: vorzugsweise die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu erweisen. Der Ideengang desselben ist beiläufig folgender: Die Theologie ist „das Bereich des Wissens, welches das Erkennbare in Bezug auf die Natur und das Wesen Gottes und das Verhältniß des Menschen zu ihm umfaßt." Sie entspringt aus dem religiösen Elemente im Menschen: „aus

dem Sinn für Endlichkeit und Abhängigkeit" — aus der Gottesidee. Das erste Erforderniß einer gültigen Theologie ist demnach, daß sie nicht „der allgemeinen Vernunft und den sittlichen Trieben oder Ueberzeugungen des Menschen" wiederspricht, „sondern mit ihnen zusammenstimmt." Soll die Theologie jedoch eine absolut gültige werden, so muß es (dieß ist das zweite Erforderniß,) eine unmittelbare Offenbarung geben. Denn sonst ist es unmöglich, „die theologische Wahrheit absolut festzustellen." Ist aber Gott „die absolute, intelligente Ursache alles Seins, nicht gebunden durch die unvermeidliche Nothwendigkeit an gänzliche Unfähigkeit, sich den denkenden, von ihm erschaffenen Wesen mitzutheilen, so ist eine Offenbarung unzweifelhaft möglich" (S. 59). Eine wahre positive göttliche Offenbarung muß „verständliche Wahrheiten von so erhabenem Gepräge enthalten, daß sie den Glauben rechtfertigt, dieselben seien von Gott mitgetheilt." Soll sie für alle Zeiten gültig sein, „so muß sie Warheiten enthalten, welche stets auf die religiösen Bedürfnisse" des Menschen anwendbar sind. Endlich muß sich selbe auch „auf die ursprüngliche Offenbarung in der Tiefe der Seele" berufen, an diese anknüpfen, sie erheben und befriedigen, und hiedurch sich als wahrhaft göttlich feststellen. Eine Offenbarung war nothwendig, ja sie war sehnlichst verlangt, und muß sogar wirklich sein. Denn die Vernunft sträubt sich dagegen, als gegen etwas Unnatürliches, daß Gott den Menschen „mit einem mächtigen religiösen Triebe und mit einem Gefühle der Zurechnungsfähigkeit ausgestattet, und ihn doch ohne positive Kenntniß von dem Willen seines Schöpfers gelassen haben sollte." Auch schimmert selbst durch die heidnischen Religionen, z. B. „durch die Offenbarungen

Vischnu's, und die endlose Incarnation des Dalai Lama die gebieterische Forderung der Menschheit nach der Vereinigung mit der Gottheit", hindurch (S. 107). Diese wahre göttliche Offenbarung ist aber die christliche. Sie ist historisch glaubwürdig. Denn Strauß's Theorie „geht bloß von zwei Postulaten aus, welche er sich nicht herabläßt zu erweisen, deren Leugnung aber für die Kraft seiner Beweisgründe gefährlich ist. Das Eine ist, daß es nichts Wunderbares oder Uebernatürliches geben kann; das andere, daß innerhalb eines so kurzen Zeitraums, als die Zeit zwischen Christi Blüthe und dem spätesten Datum, welches dem ältesten der vorhandenen Evangelien zugeschrieben werden kann, eine solche mythische Legende entstehe und sich bilden konnte, welche jede authentische Thatsache vollständig verschlang, und doch den vollkommensten Begriff eines erhaben harmonischen, innerlich zusammenhängenden und fehlerfreien Charakters verkörperte." Diese zwei Behauptungen sucht nun der Verfasser dadurch zu widerlegen, daß er (S. 82) bemerkt: „Das Zugeständniß eines persönlichen Gottes zerstört die erste dieser Voraussetzungen." Doch wie die transcendente Persönlichkeit Gottes bewiesen werden kann, hat der Verfasser nicht aufgezeigt, was im Gegensatze zu Strauß's monistischer Weltanschauung, welche alles Uebernatürliche negirt, unumgänglich zur Widerlegung nöthig gewesen wäre. Hier hätte der dualistische Standpunkt als der wahre in der Philosophie gerechtfertigt und gegen den monistischen geltend gemacht werden müssen, da von einem andern Standpunkte kein Beweis für die über- und außerweltliche Persönlichkeit Gottes consequent sonst geführt werden kann. — Von der zweiten Voraussetzung sagt der Verfasser, daß sie „durch den unmittelbaren äußeren

Beweis des erwieſen hiſtoriſchen Charakters dieſer Bücher und der weſentlichen Aechtheit des von ihnen vorhandenen Textes geſchwächt" wird.

Tiefer noch ſucht der Verf. die Wahrheit des Chriſtenthums dadurch zu begründen, daß er die Möglichkeit der Menſchwerdung Gottes und die Vernunftmäßigkeit dieſes Myſteriums aufzeigt und zwar auf folgende Weiſe (S. 120): „Indem das menſchliche Denkvermögen durch gewiſſe Geſetze ſeiner Natur oder Beſchaffenheit, als nothwendige Bedingung alles ſeines Erkennens begrenzt iſt, ſo kann Gott nur, indem er innerhalb oder unter dieſen Bedingungen erſcheint, ſich ſelbſt der Welt als ein Object des menſchlichen Erkennens offenbaren." Daher (S. 122) „würde es für Gott unmöglich ſein, ſich ſelbſt als ein geſchichtliches Object der Erkenntniß uns in der Welt zu offenbaren, außer durch das alleinige Mittel, für uns eine Erſcheinung in Raum und Zeit zu werden." Wenn (S. 123) ein Object „keine Erſcheinung einer möglichen oder wirklichen Erfahrung ſein kann, ſo iſt es unmöglich für das Urtheil, über deſſen Wahrheit zu entſcheiden." — Leben „als Erſcheinung vernünftiger Objecte", muß ſich „in Perſonen" offenbaren (S. 127). „Wenn alſo Gott ſich ſelbſt dem Menſchen als ein vernünftiges lebendiges Object des Erkennens in der Weltgeſchichte offenbaren wollte, ſo konnte er ſich einzig als ein in Raum und Zeit organiſirtes Weſen offenbaren; d. h. indem es ward oder geboren ward, wie es war, innerhalb der Erſcheinungen der Natur, ſo als ſollte es eine Thatſache in der Weltgeſchichte werden, fähig eines vernünftigen und logiſchen Zeugniſſes." Gott mußte alſo im Fleiſche geboren werden. — Als Zweck der Menſchwerdung Gottes bezeichnet der Verfaſſer erſtens: die ſittliche Veredlung der

Menſchheit. Denn S. 128 heißt es: Nur ſo konnte Gott „ein neues Element in die ſittlichen und ſocialen Verhältniſſe der Welt hineintragen.“ Ein zweiter Grund der Nothwendigkeit derſelben wird noch S. 129 angegeben: „Da es die allgemeine religiöſe Aufgabe des Menſchen iſt, wie die endliche Natur in Einklang und Verbindung mit dem Unendlichen zu bringen ſei, wie die Kluft zwiſchen dem Menſchen, wie er iſt, und zwiſchen Gott, wie ihn die Vernunft wahrnimmt, als er wohl ſein möchte, überbrückt werden könne: ſo iſt es zur Löſung dieſer Aufgabe unbedingt nothwendig, daß es eine reale Syntheſe gibt, ohne welche, wenn die allgemeinen Geſetze des Weltalls nicht verletzt würden, das Verſchiedene niemals zuſammengebracht werden kann.“ Dieſe Einheit des Verſchiedenen im Göttlichen und Menſchlichen muß alſo zugleich Gott und Menſch ſein. Sie ward factiſch geſetzt im Chriſtenthum. Dieſe Menſchwerdung Gottes iſt ein Poſtulat. Denn die mittelbare Offenbarung gibt uns „nur Erklärungen über Gott“, die unmittelbare aber verbindet die Gottheit ſelbſt unmittelbar mit der Menſchheit, und bringt „das ganze Menſchengeſchlecht in ein von Grund aus verſchiedenes Verhältniß zu Gott.“

Aus dieſer Darſtellung erhellet, daß nach dem Verfaſſer Gott Menſch werden mußte, einerſeits: um in Menſchengeſtalt als neuer ſittlicher Lehrer erſcheinen zu können, und andererſeits: um die Einheit zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen zu vermitteln. Letzteren Zweck: die Verſöhnung, hat der Verfaſſer nicht deutlich genug bezeichnet, da ſein Text leicht die Deutung zuließe: daß die Menſchwerdung Gottes deßhalb nothwendig iſt, damit ein Mittelglied zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen exiſtire. Tief

ist jener Zweck bei Paulus in der Idee des zweiten Adam ausgesprochen, Es sollte nämlich der Ungehorsam des ersten Adam durch den Gehorsam des zweiten, durch Christum, insofern er Menschensohn war, aufgehoben werden, damit die Einheit zwischen dem hl. Geiste und dem Menschengeschlechte, welche durch die Ursünde unterbrochen worden, wieder eintreten konnte.

Um die Wahrheit des Christenthums aber gegen den modernen Pantheismus zu befestigen, sucht der Verf. auch in der Vernunft eine Grundlage für den Glauben „an die Mehrheit in der göttlichen Persönlichkeit“ auf. Er stellt sich das Problem: Wie kann die Vernunft „die persönliche und selbstbewußte Existenz eines unendlichen Geistes“ begreifen? Um dieß zu lösen, betrachtet er zuerst den persönlichen, selbstbewußten Geist des Menschen. S. 153 sagt er: „die einzigen Begriffe, welche wir uns vom Geiste machen können, sind nothwendig aus der Beobachtung der subjectiven Erscheinungen unseres eigenen Bewußtseins hergeleitet.“ Dann S. 155—156: „Eingeschlossen in den Kreis seiner eigenen Subjectivität vermag der Mensch nicht einmal sich selbst zu erkennen. Aber indem er etwas anerkennt, was nicht er selbst ist, erwacht sein klares persönliches Bewußtsein.“ „Subject und Object setzen sich nothwendig voraus und schließen sich wechselseitig ein, und selbst, wenn sie identisch werden, wie wenn der nach innen auf seine eigenen Processe gerichtete Geist das Object seines eigenen Nachdenkens wird, so ist doch die deutliche Wahrnehmung und das Bewußtsein des Unterschiedes noch vorhanden.“ „Die Vernunft kann nicht umhin, diese nothwendigen Begriffe auf ihre Idee von jedem Geist anzuwenden, da sie die einzigen Bedingungen sind, unter welchen sie

möglicher Weise eine intelligente, selbstbewußte Existenz begreifen kann.“ Die Vernunft kann aber ein unendliches Sein vor und unabhängig von allen andern Existenzen nur begreifen, entweder „als bloßes Sein, das nothwendige unpersönliche Substrat aller Existenz“, oder als einen unendlichen „persönlichen Geist“. Es fragt sich nun: Wie kann „der Begriff der Persönlichkeit eines unendlichen Geistes“ nach der endlichen Beschaffenheit der Vernunft möglich werden? der Verfasser gibt zuerst den Begriff der endlichen Persönlichkeit, und forscht sodann nach, wie es dem absoluten Principe möglich wird, sich vor der Weltschöpfung von einem Andern zu unterscheiden, um hiedurch persönlich zu werden. Er sagt deßhalb S. 157 — 158: „Das eigentliche Bewußtsein von Persönlichkeit schließt die nothwendige Beschränkung des existirenden und bewußten Subjects in sich, als verschieden von dem bloßen unbeschränkten Sein.“ „In einem endlichen Wesen sind Persönlichkeit und Individualität so innig verbunden, daß der Begriff eines wissenden vernünftigen Individuums Persönlichkeit in sich enthält und einschließt. Aber die Individualität kann nicht von dem unendlichen Sein ausgesagt werden.“ Und warum nicht? „Weil die Individualität selbst aus der äußern Beschränkung, dem Gegensatz und dem Verhältniß zu andern endlichen Objecten hervorgeht; und das unendliche Sein kann, nach der eigentlichen Bedeutung des Ausdrucks, eine derartige Beschränkung nicht zulassen; während der bloße Begriff des Seins, des unendlichen Grundes aller Existenz, Persönlichkeit nicht selbst in sich schließt. Aber der eigentliche Grund und Inhalt dieses geheimnißvollen Vorrechts ist das bewußte Erkennen des Ich's, dessen Begriff nothwendig die Beschränkung des

persönlichen Seins, als des Gegensatzes vom gränzenlosen, unbeschränkten All in sich schließt. Da es möglicher Weise nicht ein äußeres Object für das Unendliche, allein Existirende geben kann, so muß die Beschränkung, welche das selbstbewußte Ich möglich macht, in den Tiefen seines eigenen Wesens existiren. Das Subject, indem es sich selbst als Ich erkennt und ausspricht, beschränkt nothwendig sein persönliches Sein und behauptet durch eine unvermeidliche Schlußfolge eine damit verbundene Objectivität. Dieß muß in den nothwendigen und ewigen Bedingungen der unendlichen Existenz selbst liegen, oder das ewige Ich würde nicht möglich sein." Dann S. 159: „Der endliche Geist findet in der ihn rings umgebenden objectiven Welt die nothwendigen Bedingungen für die Thätigkeit seines Selbstbewußtseins, seines Wissens, seiner Affecte; aber der unendliche Grund und die Ursache aller Existenz kann nicht von der Vernunft als sich selbst, seine eigene unterscheidende Persönlichkeit, die Wirksamkeit seiner Intelligenz und seiner thätigen Affecte erkennend begriffen werden, wenn nicht seine nothwendige Objectivität in ihm selbst gefunden wird." Doch Frage: Warum ist wohl das Object in Gott auch eine Person? Hierauf äußert der Verf. S. 158: „Das correlate Object des ewigen Ich muß auch Person sein", weil selbes „der absolute und ewige Widerschein des Subjects" ist, wesentlich begründet in der einen unvermischten Natur, und weil ferner S. 159: „ein geistiges Object nothwendig Bewußtsein und Willen in sich schließen muß, als das, was wesentlich den Geist von der Materie, die Person von der Sache unterscheidet." Hiemit hätte nun der Verf. die Existenz zweier Hypostasen in der Gottheit begründet, aber wie rechtfertigt er auch

die Existenz der dritten? Dieß lesen wir S. 158, wo es heißt: „Das unendliche persönliche Sein kann nur wahrhaft begriffen werden als Subject-Object, in der Syntheſe der ewigen Einheit des Weſens.“ Hieraus ſchließt er, daß die chriſtliche Trinitätslehre keineswegs aufgegeben werden müſſe, ſondern daß ſie auch rationell gerechtfertigt werden könne, weßhalb er auch behauptet: „Da es nur ein unendliches Sein geben kann, in deſſen eigenem Weſen folgerecht Subject, Object und die Syntheſe der beiden gefunden werden muß, ſo muß die Vernunft ein Princip der Mehrheit in dem Weſen Gottes ſelbſt beſtätigen, als eine nothwendige Bedingung der Möglichkeit, die Exiſtenz eines unendlichen, ſelbſtbewußten Weſens zu begreifen.“

Nach dem Verfaſſer wird ſonach der endliche Geiſt ſelbſtbewußt oder perſönlich, wenn er ſollicitirt wird, ſich von einem andern, von ihm verſchiedenen, äußern Sein zu unterſcheiden, und wenn er ein ſolch fremdes Sein außer ſich findet. Denn nur hieraus erklärt ſich ſeine Behauptung: „Indem der Geiſt etwas anerkennt, was nicht er ſelbſt iſt „(nämlich die objective Welt = Natur)“, erwacht ſein klares perſönliches Bewußtſein.“ Indeß dagegen iſt zu bemerken: die Natur kann den Geiſt nicht zum Selbſtbewußtſein wecken, ſondern nur ein anderer bereits ſelbſtbewußter Geiſt. Denn wie ſollte die Natur (der niedrigere Lebensfactor), welche nicht um ſich als Sein weiß, dieſen Gedanken alsdann im endlichen Geiſte, (dem höheren Lebensfactor) zu wecken im Stande ſein? Nur das nützt die Natur dem Geiſte, daß er ſein bereits geweckte Selbſtbewußtſein zu höherer Klarheit zu erheben vermag, wenn er ſich im Gegenſatze zu ihr betrachtet. Der Typus, nach welchem der Verf. die chriſtliche Trinitäts-

lehre reconſtruirt, lautet demnach alſo: Soll der endliche Geiſt ſich als Ich (Perſönlichkeit) wiſſen, ſo muß er eine Beſchränkung von äußern Objecten d. i. von der Welt haben, um ſich ſo von ihr unterſcheiden, und als ein Selbſt finden zu können. Die Deduction der Trinität kann ſich daher nur ſo ergeben: Soll Gott, vor allen andern Exiſtenzen, ſich unterſcheiden können, ſo muß er die Objectivität in ſich ſelber beſitzen, da vor der Weltſchöpfung kein Sein außer ihm iſt. — Der Referent fügt hier hinzu: Auch der endliche Geiſt kann bereits ſeine Selbſtunterſcheidung in ſich machen, ohne daß er deßhalb es benöthigt, ſich auf die äußere Welt (Natur) zu beziehen. Denn er hat ſich ja urſprünglich, als er aus ſeiner Unbeſtimmtheit heraustrat, geſchieden in Sein und Erſcheinung, und kann ſo als ſich wiſſendes Subject (als Cauſalprincip) ſich unterſcheiden von ſeiner Objectivirung d. i. von den Erſcheinungsmomenten ſeiner Differenzirung. Es iſt ſeine Selbſtunterſcheidung demnach eine immanente, da er bei ſeiner Subjectobjectivirung nicht in eine reale Zertheilung ſeines Weſens eingegangen iſt, wie die Natur. Und ebenſo iſt auch in Gott ſeine Selbſtunterſcheidung eine immanente und muß eine ſolche ſein. Allein nicht bloß deßhalb, weil kein Sein vor der Weltſchöpfung außer Gott iſt, wie der Verf. behauptet, ſondern auch darum: weil das Selbſtbewußtſein Gottes nichts weniger als bedingt iſt von einem äußern Sein (Objecte); da er als Sein ſchlechthin Beſtimmen und Wiſſen durch ſich iſt. Gott muß ja die Objectivität in ſich haben, da er als das allervollkommenſte Weſen nur als Eines, als ein abſoluter Lebensorganismus gedacht werden kann. Eine äußere Objectivität Gottes würde jedoch nothwendig entweder einen perſiſchen Dua-

lismus poſtuliren, oder zu einem Tritheismus, oder zum tranſcendenten Pantheismus (wie dieß der Verf. ſelbſt ſagt) führen. Nebſtdem käme Gott durch ſeine Selbſtunterſcheidung von der Welt, als ſeiner äußern Objectivität, nicht einmal zur abſoluten Selbſterkenntniß, d. h. zu ſeiner wahren Weſensſchauung. Denn nimmermehr kann er ſeine Selbſtverwirklichung oder Selbſtdarſtellung (Objectivität) in der Welt haben, da einem unendlichen Sein eine endliche Daſeinsform nicht zu entſprechen vermag. Die Idee Gottes von ſich iſt ja keineswegs die Weltidee. Deßhalb bemerkt der Verf. treffend S. 160: „Wenn wir die Mehrheit im Weſen Gottes leugnen, ſo müſſen wir logiſcher Weiſe entweder bei dem materiellen Pantheismus eines Comte oder bei dem immateriellen Pantheismus Hegel's anlangen.“ Denn es iſt gewiß, hat Gott ſeine Selbſtverwirklichung nicht in ſich, ſo muß er ſie in der Welt haben. — Weßhalb aber eine reale abſolute Syntheſe zwiſchen dem abſoluten Subject-Object in Gott, oder anders: eine dritte Hypoſtaſe noch nöthig iſt, hat der Verfaſſer nicht aufgezeigt. Er ſcheint das Moment der Identität im Selbſtbewußtſeinsproceſſe des endlichen Geiſtes: die Einheit zwiſchen dem Vorſtellenden und dem Vorgeſtellten im Ichgedanke noch nicht klar erfaßt zu haben. Daher tritt der Gedanke von einer abſoluten Syntheſe, d. i. die Idee von dem hl. Geiſte als dem Gleichſatze = der abſoluten Intentität in Gott, bei ihm nur als Ahnung hervor. Uebrigens ſtreift der Verf. in dieſer Parthie ſtark an den Semipantheismus an.

Zum Schluſſe ſucht der Verf. auch noch die Göttlichkeit der chriſtlichen Offenbarung zu erweiſen: aus „der Angemeſſenheit derſelben für die religiöſen Bedürfniſſe des

Menschen“ (besonders S. 207—208), so wie aus der Gottheit Christi selbst. Diese begründet er aus seiner staunenswerthen Weisheit und Heiligkeit, aus dem Zeugniß der Apostel und der Kirche, und endlich aus seiner Wunderkraft und Selbsterklärung, als „daß er der Sohn Gottes und des Menschen Sohn sei; daß der Sohn im Schooße des Vaters ist, daß alle Menschen den Sohn ehren sollten, wie sie den Vater ehren, und dabei doch seine feierlichen Gebete zu Gott“ u. s. w. Wir können hier nicht umhin, die treffende Aeußerung des Verf. über diese scheinbar widerstreitenden Aussprüche Christi für den Leser noch anzumerken. Schön sagt er S. 181: Diese überwältigenden Erklärungen „nöthigen uns zu einer von zwei Voraussetzungen: entweder, daß die bedeutenden Erklärungen, aller Logik und Vernunft entgegen, ihrer Bedeutung entleert und zu Gunsten der unbedeutenden Erklärungen auf bloße Wortspiele reducirt werden müssen; — ein Resultat, welches nur um den theuren Preis erzielt werden kann, eine Art von seichter Auslegung anzunehmen, welche nicht vor der Prüfung der Kritik Stand hält, weil der Beweis dafür schwer sein würde, warum nicht mit gleichem Recht die unbedeutenden Erklärungen den bedeutenden aufgeopfert werden sollten; oder daß beide Arten von Erklärungen gleichgültig sind, wenn man den Gesetzen der Philologie und dem Charakter eines außerordentlichen Sprechens irgend Gewicht beilegt. — Kurz wir haben den ganzen Grund und Inhalt dieser Erklärungen, klar und ausdrücklich in dem einen Brennpunkt gesammelt und unzweideutig in den beiden Erklärungen Christi ausgesprochen: „„Mein Vater ist größer, denn ich““ und: „„Ich und der Vater sind Eins““.“ Der

Schlüssel zur Auflösung dieser schwierigen und sich scheinbar widerstreitenden Selbsterklärungen Christi über seine Persönlichkeit ist ohne Zweifel: die Menschwerdung Gottes, oder die Einheit von der göttlichen und menschlichen Natur in ihm. Denn mit Recht fährt der Verf. fort S. 185: „Wenn wir entweder das göttliche oder das menschliche Element aus dem Charakter Christi hinwegnehmen, so zerstören wir seine Harmonie und erschweren uns die Erklärung seiner verschiedenen Phasen.“ — Und es ist gewiß: Werden die bedeutenden Erklärungen zu Gunsten der unbedeutenden entleert, so ist Christus nicht mehr Gott, sondern bloßer Mensch, und das Resultat ist die rationalistische Anschauung. Werden dagegen die unbedeutenden Erklärungen zu Gunsten der bedeutenden entleert, so ist Christus wohl Gott, aber vereint mit einem bloßen menschlichen Scheinleib — und das Resultat ist Doketismus. Beide Ansichten sind demnach verfehlt. Denn die hl. Schrift bezeugt eine vollkommene göttliche und menschliche Natur in Christo. Das Wahre ist also die Syntheſe.

Zukrigl.

3.

Bibel und Astronomie nebst mehreren Zugaben verwandten Inhaltes, ein Beitrag zur biblischen Kosmologie für Freunde der heiligen Schrift von **Johann Heinrich Kurtz**. Zweite, gänzlich umgearbeitete und vielfach erweiterte Aufl. Berlin, J. A. Wohlgemuth. 1849. Pr. 2 fl. 42 kr.

„Ohne gelehrte theologische Abhandlungen zu bieten, möchte diese Schrift sich doch auch vom Theologen in gebührender Bescheidenheit Berücksichtigung wünschen; und

obwohl nach gründlicher Schriftauslegung strebend, möchte sie doch hauptsächlich den Bedürfnissen gebildeter Nichttheologen entsprechen" (Vorrede zur 2ten Aufl. S. VII.). Jener erste Wunsch ist in der That kein unbescheidener; es wird hier, wie man sich gleich im ersten Augenblicke durch eine bloße Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses überzeugen kann, eine Reihe eben so wichtiger als schwieriger Fragen über die Schöpfung des Himmels und der Erde, der Engel und der Menschen, den Fall in der Engelwelt und die Erlösungsunfähigkeit der Gefallenen, den Sündenfall der Menschen und die Erlösung durch Christus, die Erneuerung des Himmels und der Erde ꝛc. zur Sprache gebracht und mit einer Geistesfrische und Wahrheitsliebe behandelt, daß man sich mitunter angezogen fühlt, auch wo man die Zustimmung versagen muß. Auf den gebildeten Nichttheologen aber wird der sittliche Ernst und die offenbarungsgläubige Haltung der ganzen Schrift, auch abgesehen von den Aufschlüssen, die sie ihm über wichtige Fragen bieten oder nahe legen kann, nur einen höchst wohlthätigen Einfluß ausüben können.

Das erste Kapitel: „Die Theologie und die Naturwissenschaft", sucht zu zeigen, daß Gott auch durch die Natur zu uns rede, und auch letztere Gottes Wort verkünde und von seiner Macht und Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Zeugniß gebe, daß aber eben darum das in der Schrift geoffenbarte Wort Gottes und das aus der Natur vernehmbare, also daß Bibel und Natur nicht mit einander im Widerspruch stehen können, sondern vielmehr einander erklären müssen. Namentlich aber könne in Betreff der Schöpfungsgeschichte, wo man die unversöhnlichsten Widersprüche mit den Ergebnissen der Naturforschung habe

finden wollen, von solchen Widersprüchen gar keine Rede sein, „weil die Bibel gar nichts über das offenbart, was die Naturforschung zu ermitteln vermag, und umgekehrt weil das, was die Naturforschung suchen und finden kann, gar nicht in das Bereich der biblischen Offenbarung fällt;“ weil die beiderseitigen Belehrungen nicht auf einander, sondern nur neben einander fallen, und darum nicht einander widersprechen und verdrängen, sondern nur (ihre sonstige Richtigkeit vorausgesetzt) einander ergänzen können (S. 6.).

Im zweiten Kapitel: „Die deistische und pantheistische Weltanschauung“, wird der Mißbrauch beleuchtet, den der Deismus und Pantheismus mit den Ergebnissen der Astronomie in gerade entgegengesetzter Richtung getrieben, um auch von dieser Seite her sich eine tüchtige Stütze zu verschaffen. „Diese Wissenschaft (Astronomie) ist dazu mißbraucht worden, nicht nur den köstlichen Schmuck der Demuth und Liebe Gottes, seine Menschwerdung in Christo, sondern auch die majestätische Krone seiner Hoheit und Herrlichkeit, seine Schöpferwürde, in den Staub zu ziehen“ (S. 25.).

Das dritte Kapitel gibt Andeutungen über „eine Universalgeschichte des Kosmos.“ „Es giebt, das ist das Resultat einer innern Nöthigung, die uns schwerlich belügen wird, — es giebt auch außer unserer Erde noch eine Geschichte, — ja diese Geschichte wird mit der unsrigen in irgend welcher wesentlichen Beziehung stehen; beiderlei Geschichte wird, wenigstens in den Höhepunkten ihrer beiderseitigen Entwicklung sich berühren und in einander greifen; das letzte endliche Ziel ihres beiderseitigen Bewegens und Strebens wird ein gemeinsames, einheitliches, all-

umfassendes sein. Es giebt eine Universal- und Weltgeschichte, die noch in höherem und wahrerem Sinne diesen Namen verdient als die Geschichte, welche alle Entwicklungen und Bestrebungen des Menschengeschlechtes auf diesem Stäublein Erde umfassen und unter den einheitlichen Gesichtspunkt einer Wissenschaft stellen will" (S. 29.). Die Speculation vermag aber nicht in diese Geschichte einzuführen; eben so wenig die Astronomie, wenn gleich ihre Ergebnisse für die Erforschung derselben einige Bedeutung haben, und „sie uns wenigstens die allgemeinen Unterlagen kennen lehrt, an denen diese Geschichte sich zu verwirklichen hat, und durch deren Beschaffenheit sie mehr oder weniger bedingt sein wird" (S. 33.); sondern bloß die göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift (S. 35 f.).

Das vierte Kapitel, welches nebst dem sechsten nach Hrn. Ks. eigener Bemerkung den eigentlichen Kern des Buches ausmacht, und in dieser 2ten Ausg. ganz neu bearbeitet vorliegt, ist das umfassendste, und beschäftigt sich mit der biblischen Anschauung von der Entstehung, Entwicklung und Vollendung des Weltalls.

Ueber die mosaische Schöpfungsurkunde wird unter anderem bemerkt, daß sie nicht vom historiographischen, sondern vom prophetischen Gesichtspunkt aus beurtheilt werden müsse. „Ganz unverkennbar trägt die Urkunde den Charakter eigener Anschauung an sich, und dem kann nicht anders sein, wenn sie ist, wofür Synagoge und Kirche sie stets gehalten hat. Ist sie wirklich Ergebniß göttlicher Offenbarung, so kann sie nur durch das Mittel prophetischer Anschauung concipirt sein, und der Concipient (gleich viel wer) hat in Worte übersetzt, was er im Geiste geschaut hat: er hat geschildert, was er geschaut hat, und hat es

so geschildert, wie er es geschaut hat. Daher der malerische-anschauliche, ich möchte sagen plastisch-lebendige Charakter des Berichtes. Es sind lauter prophetische Tableau's, die sich vor seinem geistigen Auge entfalten, Scenen der schöpferischen Thätigkeit Gottes, deren jede ein Hauptmoment des großen Drama's, eine Hauptphase der Entwicklung darstellen. Vor dem Blicke des Sehers entfaltet sich eine Scene nach der andern, bis endlich in der Siebenzahl derselben der Verlauf der Schöpfung nach ihren Hauptmomenten sich ihm vollständig dargestellt hat" (S. 40 f.). Hr. K. hält nämlich die Schöpfung für eine siebentägige und behauptet, sie würde besser Heptaemeron als Hexaemeron genannt. Dagegen ist jedoch Exod. 20, 11. 31, 17., wo die Schöpfung ausdrücklich als eine sechstägige bezeichnet wird.

Ueber das viel besprochene vierte Tagewerk bemerkt Hr. K., es sei Genes. 1, 14—18 nur davon die Rede, was die Himmelskörper für die Erde, nicht aber was sie an sich sein sollen. „Aber eben darum muß es als eine ungehörige Folgerung bezeichnet werden, wenn man, die klar ausgesprochene Tendenz der Urkunde verkennend, und die Worte ungebührlich pressend, sich darauf steifen wollte, Sonne und Mond sowohl, wie der gesammte Firsternhimmel seien erst am vierten Tage, d. h. nachdem die Erde als Weltkörper bereits völlig ausgebildet war, wirklich geschaffen, d. h. erst jetzt aus dem Nichts in's Dasein gerufen worden. Wie die Urkunde nichts darüber aussagt, was diese Himmelskörper für sich sind, so sagt sie auch nichts darüber, wann und wie sie zu dem geschaffen seien, was sie für sich sind" (S. 56.).

In der Erörterung über das תהו ובהו sucht Hr. K.

die Ansicht zu begründen, daß der chaotische Zustand der Verwüstung und Verödung der Erde, wie er im Anfang der Genesis erscheint, nicht der anfängliche gewesen, sondern daß ihm ein Zustand der Ordnung, des Lichtes und des Lebens, wie er jeglichem Gotteswerke gezieme, vorangegangen, die Verwüstung aber durch die gefallenen Engel, die Geister der Verwirrung und Zerstörung angerichtet worden sei, und sagt dann: „Die Verwüstung war eine Folge des Falles der Engel, woraus wir weiter schließen, daß jene urweltliche Erde die Wohn- und Uebungsstätte desjenigen Theiles der Engel war, die sich gegen Gott empörten und dadurch ihr Fürstenthum verloren und ihre Behausung zu verlassen genöthigt waren. Die Restitution dagegen war ein Ergebniß des göttlichen Rathschlusses, vermöge welches er sich seinen Weltplan nicht stören läßt, vermöge welches er eine ganze Welt des Lebens, die in's Verderben gerathen war, wieder aus den Fluthen des Verderbens emporhebt, den Verderber von ihr exilirt und einen neuen Bewohner und Herrscher, den Menschen, auf sie setzt, — woraus wir weiter schließen, daß der Mensch, an die Stelle Satans und seiner Engel gesetzt, auch dessen unterbliebene Aufgabe auszurichten, den gestörten Einklang des Weltalls, den durchbrochenen Zusammenschluß des Ganzen, wieder herzustellen, und ihn selbst, den Zerstörer und Empörer, zu besiegen und zu richten, berufen war“ (S. 96). Es ist nicht zu läugnen, daß sich aus dieser Ansicht verschiedene ansprechende Folgerungen ergeben über das Verhältniß der satanischen Mächte zur Erde und zur Menschheit, über die Feindschaft jener gegen diese und den gegenseitigen Kampf auf Leben und Tod, über die Bedeutung der

Erde als des geschichtlichen Mittelpunktes des Universums und des Schauplatzes, „wo sich aller Kampf zwischen Gutem und Bösem concentrirt und das Schicksal der ganzen Welt ausgefochten wird“ (S. 97). Allein bei alle dem wollen doch noch nicht alle Zweifel und Bedenklichkeiten verstummen. Zuvörderst scheint die fragliche Ansicht dem ganzen jüdischen und christlichen Alterthum, zumal den Kirchenvätern und Kirchenlehrern fremd zu sein. Der Magister sententiarum sagt zwar, daß man auch von einer Erschaffung des Menschen propter reparationem angelici casus rede, fügt aber gleich die Bemerkung bei, daß dieses nicht so gemeint sei, daß der Mensch nicht wäre geschaffen worden, wenn der Fall der Engel unterblieben wäre, sondern nur so, daß dieser Fall unter andern Haupturſachen auch eine Ursache von der Erschaffung des Menschen gewesen sei (inter alias scilicet praecipuas causas haec etiam nonnulla causa exstitit. Lib. sentent. II. Dist. II. §. 9.). Jene Ansicht aber involvirt augenfällig die These: Wenn der Fall der Engel nicht Statt gefunden hätte, so wäre die Erschaffung des Menschen unterblieben. Sodann aus dem Ausdruck תהו ובהו läßt sich zu Gunsten jener Ansicht nicht viel folgern. Der Ausdruck kommt genau so wie Genes. 1, 2. nur noch Jerem. 4, 23. vor, und mit einer poetischen Wendung und Erweiterung auch noch Jes. 34, 11., an den beiden letzteren Stellen allerdings von Verwüstung und Verödung solcher Orte, wo früher Leben und Fruchtbarkeit gewesen, allein daß er immer nur in dieser Bedeutung gebraucht worden sei oder sein müsse, folgt daraus noch nicht und ist sogar unwahrscheinlich, da תהו wirklich von Oede und Leere, Eitlem und Nichtigem ohne alle Rücksicht auf vorherigen entgegengesetzten Zustand vorkommt

(1. Sam. 12, 21. Jeſ. 40, 23. 41, 29. 45, 18. 49, 4. Pſ. 107, 40. Job. 6, 18. 12, 24. 26, 7.) und in בהו dieſe Rückſichtnahme nach ſeiner wahrſcheinlichen Grundbedeutung jedenfalls nicht liegt (cf. Gesen. thesaur. s. v. Meier, Wurzelwörterb. S. 482). Endlich in der Bibel ſelbſt weiß Ref. keine Stelle zu finden, in der die fragliche Anſicht ausgeſprochen, oder auch nur ſo angedeutet wäre, daß ſie ſich mit Sicherheit folgern ließe.

Im fünften Kapitel werden die bis in die neueſte Zeit ermittelten und feſtgeſtellten aſtronomiſchen Thatſachen und dadurch veranlaßten Anſichten ſofern ſie entweder zur Erweiterung und etwaigen Beſtätigung der bibliſchen Weltanſchauung dienen oder als unvereinbar mit ihr geltend gemacht werden könnten, in gedrängter Ueberſicht zuſammengeſtellt, und im ſechſten Kapitel dann gezeigt, daß letztere durch erſtere nicht beſeitigt oder auch nur gefährdet werde. Man hat nämlich die bibliſchen Grundlehren von der Schöpfung, der Erlöſung und dem letzten Gericht als ſolche bezeichnet, die mit völlig geſicherten Reſultaten der Aſtronomie in augenfälligem, unauflöslichem Widerſpruch ſtehen und daher nothwendig falſch ſein müſſen.

In Betreff der Schöpfungsgeſchichte hat man ſich früher über die ſechstägige Dauer der Schöpfung gewundert, da doch nach der bekannten Pſalmſtelle: Er ſpricht und es geſchieht, er gebietet und es ſteht da (Pſ. 33, 9.), ein Augenblick dazu genügt hätte; neulich dagegen nach den Herſchel'ſchen Anſichten über eine noch fortwährende Aſtrogeneſis, und den geologiſchen Hypotheſen über die Bildung der Erdfeſte, hat man in der Angabe, daß die Ausbildung der Erde und des Himmels zu ihrem jetzigen Zuſtande nur ſechs Tage gedauert habe, eine völlige Abſurdität

gefunden. Hr. K. zeigt, daß alle dießfallsige Einwendungen gegen den bibliſchen Bericht nur auf unrichtiger Auffaſſung und Deutung deſſelben beruhen. In Betreff der Menſchwerdung des Herrn hat man beſonders an die Geringfügigkeit der Erde und an die zahlloſe Menge von Weltkörpern erinnert, meiſtens ungleich größer, wichtiger, prachtvoller und einer beſondern Bevorzugung würdiger, als die unbedeutende, in Vergleich mit ihnen verſchwindende Erde. Hr. K. erinnert an die Unbegreiflichkeit der göttlichen Plane und Rathſchlüſſe und ſucht zu zeigen, daß eben nur die Erde und Menſchheit einer ſolchen Offenbarung und Erlöſung durch Gott bedürftig ſei, und dieſelbe keineswegs als eine, der Gottheit unwürdige That erſcheine, was ihm von der der Erde und Menſchheit angewieſenen Stellung und Aufgabe aus nicht ſchwer wird. Gegen die bevorſtehende Zerſtörung, oder vielmehr durch einen plötzlichen Zerſtörungsproceß zu erzielende Umwandlung und Erneuerung der Welt, hat man ebenfalls die Ergebniſſe der Aſtronomie geltend gemacht, die, auf mehrtauſendjährigen Beobachtungen und Berechnungen beruhend, den Beweis liefern, „daß wenigſtens unſer Sonnenſyſtem, und allem Anſcheine nach auch der Fixſternhimmel den Charakter unſtörbarer Harmonie, Ordnung und Gliederung an ſich trägt, indem ſie durchaus keine Kräfte oder Zufälle irgend welcher Art kennt, durch welche die beſtehende Ordnung zerſtört, alterirt oder gefährdet werden könnte, vielmehr alle ſcheinbaren Störungen, die die Weltkörper auf einander ausüben, wiederum ſo genau und umſichtig in den Geſammtcomplex der Bewegungen eingefügt ſind, daß ſie, ſtatt Zeugniß für eine einſt drohende Zerſtörung deſſelben abzulegen, vielmehr die Fortdauer der

beſtehenden Gliederung zu verbürgen ſcheinen“ (240). Hr. K. ſucht zu zeigen, daß, wie einſt die noachiſche Verheerung durch Waſſer unerwartet und plötzlich eintrat, ſo auch eine Verheerung und Zerſtörung durch Feuer eben ſo plötzlich eintreten könne, und macht darauf aufmerkſam, daß das Feuer unter allen Elementen das am weiteſten Verbreitete ſey. „In allen Körpern ſchlummert es und kann durch mechaniſche und dynamiſche Kräfte hervorgerufen werden. In den Tiefen der Erde iſt ein unauslöſchlicher Feuerheerd, aus den Wolken des Himmels bricht es hervor, die Einwirkung der Sonne erzeugt es, und jene geiſterhaften Kräfte der Electricität, die ſich allem Anſchein nach durch alle Regionen des Geſchaffenen hindurchziehen, umſchließen eine Fülle und Intenſion der Feuererzeugung, wie ſie ſonſt ihres Gleichen ſucht“ (S. 242). Ein neuer Beweis hiefür iſt Allmann's electriſches Licht.

Drei Zugaben zum vierten Kapitel enthalten Bemerkungen: 1) über „die oberhimmliſchen Waſſer 1 Moſ. 1, 6—8“; 2) über „die Lichter des Himmels, als Zeichen für die Zeiten, Tage und Jahre 1 Moſ. 1, 14“; endlich 3) „kurze Andeutungen zur Entwicklungsgeſchichte der irdiſchen Natur, vom Sündenfall bis zur Vollendung aller Dinge“. In Betreff jener Waſſer nimmt Hr. K. ſeine frühere Anſicht zurück und ſucht zu zeigen, daß unter denſelben nur die Wolken oder das Wolkenwaſſer gemeint ſein könne, was auch wirklich aus allen, auf dieſen Punkt bezüglichen Schriftſtellen, deutlich hervorgeht. Wenn dagegen unter den Zeiten, für welche die Himmelslichter zu Zeichen dienen ſollen, die Höhen- und Wendepunkte in der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden, wie z. B. die Geburt Chriſti und ſeine Wiederkunft verſtanden wer-

den wollen, so scheint dieß etwas weit hergeholt zu sein; Ref. wenigstens kann nicht einsehen, warum nicht unter den מְעָרִים Zeiten, wie etwa die jüdischen Hauptfeste, die im A. T. so häufig מעדים genannt werden, oder überhaupt Zeiten, die im Kreislaufe des Jahres ihre bestimmte Stellung einnehmen, wie etwa Aussaat- und Aerntezeit, die ebenfalls, wie der Tages- und Jahreswechsel von den Himmelslichtern abhängen, sollten gemeint sein können. Ist ja doch auch der Mond nach Ps. 104, 19 לְמוֹעֲדִים und nach Ps. 136, 9. sammt den Gestirnen לְמֶמְשְׁלוֹת בַּלָּיְלָה geschaffen. Die Nr. 3. erwähnte Entwicklungsgeschichte zerfällt Hr. K. in sieben Perioden; die erste geht vom Sündenfall bis zur Sündfluth, die zweite von da bis zu Abrahams Erwählung, die dritte von da bis auf Christus, die vierte von Christus bis zum tausendjährigen Reiche, die fünfte ist eben „das Millennium", die sechste ist die kleine Zeit des letzten Kampfes, die siebente ist der ewige Sabbat. Hierüber nur in Betreff des Chiliasmus eine kurze Bemerkung. Die Annahme einer eigentlichen Auferstehung der Blutzeugen zu einem neuen irdischen Leben und einer tausendjährigen Herrschaft auf Erden noch vor dem letzten Kampf und Sieg der Kirche über ihre Feinde beruht auf einer entschieden unrichtigen Deutung der Apocalypse. Diese spricht 20, 4 ff. von einer ersten Auferstehung und einem zweiten Tod im Gegensatz zu einer zweiten Auferstehung und einem ersten Tod, die jedoch nie ausdrücklich so genannt werden. Gleichwie nun der erste Tod und sein gegensätzliches Correlat die zweite Auferstehung im eigentlichen Sinne gemeint sind, so ist der zweite Tod und eben darum auch sein gegensätzliches Correlat, die erste Auferstehung, im bildlichen Sinne gemeint, jener von der ewigen

Verdammung im Feuer- und Schwefelſee (20, 14.), dieſe mithin von der himmliſchen Seligkeit der vollendeten Gerechten. Ohnehin iſt ſchon die Beſchreibung der erſten Auferſtehung (20, 4.) ſo gehalten, daß an eine eigentliche leibliche Auferſtehung nicht gedacht werden kann, wenn man nicht einzelne Ausdrücke willkührlich und gewaltſam deuten will (vgl. Quartalſchr. Jahrg. 1849. S. 319 ff.). Es hätten daher im Alterthum die Gegner der Montaniſten und Nepotianer nicht nöthig gehabt, die Apocalypſe zu verwerfen, um deren chiliaſtiſchen Behauptungen die ſkripturiſtiſche Baſis zu entziehen; ſie hätten nur die betreffende apocalyptiſche Stelle richtig auslegen dürfen.

Eine weitere Zugabe zum 5ten und 6ten Kapitel unter der Aufſchrift: „die Geologie und die Bibel“ handelt 1) von der „Bildung der Erdveſte“, und 2) vom „Thier- und Pflanzenreich der Urwelt“. Hr. K. ſchließt ſich hier an Wagners Geſchichte der Urwelt an und erklärt ſich über ſeine eigene Leiſtung mit den Worten: „Unſere Abſicht iſt nun zunächſt, recht dringend auf dieſe ebenſo wichtige wie intereſſante Schrift hinzuweiſen und zu dem belohnenden und erfriſchenden Studium derſelben einzuladen. Um dieſer Einladung eine Folie zu geben, gedenkt Referent, eine Ueberſicht der wichtigſten Reſultate der hier vorgelegten Forſchungen in möglichſter Kürze mitzutheilen. Während er auf geologiſcher Seite nur dankbar lernend ſich verhalten kann, glaubt er ſich aber auf theologiſcher Seite als Mitarbeiter neben den verehrten Verfaſſer ſtellen und deſſen Reſultate und Anſichten im Einzelnen hin und wieder modificiren oder ergänzen, und ſo in kurzen Grundzügen ſelbſtſtändig die Stellung der Geologie zur Bibel, wie ſie ſich ihm nach den geologiſchen Thatſachen und Re-

sultaten der vorliegenden Schrift herausstellt, skizziren zu dürfen“ (S. 272 f.).

Auf das Einzelne können wir hier nicht mehr näher eingehen und müssen dießfalls auf das Buch selbst verweisen, sowie auch in Bezug auf das Bisherige noch bemerken daß wir von dem anziehenden Inhalte des Buchs weniger Einzelnes vorführen konnten, als wir gewünscht hätten. Den Hrn. Verf. aber ersuchen wir, unsere Bemerkungen als einen Beweis anzusehen, daß uns seine Leistung als eine recht verdienstliche vorkam und wir weit entfernt sind, wegwerfend, wie von anderer Seite geschehen ist, über sie zu urtheilen.

Welte.

4.

Der Sonntag oder Schrift- und Kirchenlehre über das 3. Gebot Gottes: „Gedenke, daß Du den Sabbat heiligest.“ v. Joseph Winkler, Chorherrn zu Luzern. Mit bischöflich-basel'scher Approbation. Luzern, Druck und Verlag von Gebrüder Räber. Augsburg, bei K. Kollmann 1847. 8. VI. 248., Preis 2 fl. 36. kr.

Wie bei vorliegender Arbeit eine höchst lobenswerthe Absicht zu Grunde liegt und der Gegenstand an und für sich schon, besonders aber bei dem allgemeinen, sich verbreitenden modernen Heidenthum sehr wichtig ist, so muß auch die Ausführung derselben eine wohl gelungene genannt werden. Der Stoff ist sehr reichhaltig und meistens gut verarbeitet; die Eintheilung ist leicht und natürlich, die Beweisführung ist streng und treffend; die Beweisstellen

aus der hl. Schrift, den Kirchenlehren, den Bestimmungen und Entscheidungen der Kirche in den allgemeinen Concilien und Diözesansynoden, aus den Synodalbestimmungen und der kirchlichen Praxis, aus der Schrifterklärung und Alterthumskunde sind nicht zu gehäuft, aber recht sorgfältig und mit Auswahl gesammelt, hinlänglich und schlagend.

Referent wird sein hier im Allgemeinen abgegebenes Urtheil am besten rechtfertigen, wenn er den Lesern den Inhalt und dessen Abfolge verlegt.

Das Ganze wird in 3 Kapitel eingetheilt.

I. Im ersten kommt der ursprüngliche Sabbat und zwar zunächst seine Einsetzung zur Sprache. Sodann wird die Bedeutung des ursprünglichen Sabbats entwickelt und in folgenden Momenten dargestellt;

a. in seiner eigentlichen allgemeinen Bedeutung ist er ein Gott geheiligter Ruhetag;

b. in seiner eigentlichen besonderen Bedeutung ist er ein Festtag der Weltschöpfung;

c. in seiner besonderen figürlichen Bedeutung ist er ein Vorbild der einstigen Ruhe Christi im Grabe.

Wir vermissen im zweiten Momente dieser Bedeutung nur die Nachweisung, welche bei 1 Mos. 1, 31 klar angedeutet ist, daß Gott nämlich selbst am Abend des 6ten Tages, also am Feierabend der Schöpfung sein Werk geschaut und betrachtet, und daß es gut war. Und gerade diese Betrachtung und Anschauung des Werkes Gottes ist sowohl von Seite Gottes als von Seite der Menschen die eigentliche Feier der Weltschöpfung im Anfang und muß auch in der Feier des jüdischen Sabbats und

des christlichen Sonntags eine Hauptsache bleiben. Wir hätten diesem Kapitel überhaupt eine tiefere Begründung und weitläufigere Behandlung gewünscht; namentlich daß die vom Hrn. Verfasser aufgestellten fünf Sätze über die Einsetzung in ihrer Nothwendigkeit dargelegt worden wären. Dieß wäre, selbst beim Mangel an direkten Aufschlüssen aus der hlg. Schrift und den Vätern nicht so schwer gewesen; denn Gott hat schon im Anfang der Schöpfung die Grundlinien für alle Zukunft gegeben und die Zeiten selbst geordnet und vertheilt; darum liegt der Erneuerung des ursprünglichen oder der Einsetzung des jüdischen Sabbats durch's mosaische Gesetz keine andere Grundlage, keine andere Absicht unter, als dem ursprünglichen Sabbat. Treffend und gut ist am Ende dieses Kapitels noch die Behandlung der Frage, ob und wie lange die Menschen den ursprünglichen Sabbat gehalten? Das Resultat lautet dahin: „Der von Gott gleich nach der Weltschöpfung thatsächlich eingesetzte Sabbat der Menschen war um die Zeit des Aufenthaltes der Juden in Aegypten v. 1930 — 1500 vor Christus, sowohl unter den Juden als unter den Heiden zum Theil aus dem Leben und Bewußtsein verschwunden, zum Theil aber bis zu einem Zerrbilde und gänzlicher Unkenntlichkeit entstellt." Der Grund dieser Erscheinung liegt in der Geschichte und Entwicklung der sündigen Menschheit überhaupt. Aber damit, sagt der Verfasser, sollte es sein Bewenden nicht haben; der Sabbat sollte etwa 2500 Jahre nach seiner ursprünglichen Einsetzung wieder eingesetzt oder erneuert werden und zwar von dem, der ihn ursprünglich eingesetzt hatte, von Gott selbst und dieß zunächst unter seinem Volke, unter den Juden.

II. Das zweite Kapitel handelt darum vom jüdischen Sabbate.

Im Allgemeinen kommt zuerst die Erneuerung des ursprünglichen oder die Einsetzung des jüdischen Sabbat's zur Sprache. Diese Erneuerung wird sorgfältig aus den Stellen der hlg. Schrift des A. T. nachgewiesen und aus dem Nachdruck, womit ihn Gott zu halten befohlen, die Wichtigkeit desselben dargethan. Das Resultat dieses Nachweises wird nun wieder in fünf Sätzen zusammengefaßt, und darauf die Bedeutung des jüdischen Sabbats dargestellt als eine dreifache. Die erste ist die eigentliche allgemeine, als ein Gott geheiligter Ruhetag; nach der zweiten ist er ein Festtag der Weltschöpfung und der Befreiung der Juden aus der ägyptischen Knechtschaft; die dritte Bedeutung ist eine besondere figürliche, der jüdische Sabbat ist ein Vorbild der Ruhe Christi im Grabe und der Befreiung der Menschen aus der Knechtschaft der Sünde. Besonders glücklich ist die erste Bedeutung des jüdischen Sabbats, als „Gott geheiligter Ruhetag" behandelt und gezeigt, wie die Ruhe und Erholung des Leibes den Geist in seiner Thätigkeit und im Aufschwung zu Gott, seinem Schöpfer, unterstützen und fördern sollte; wie der Geist durch die Erkenntniß Gottes aus seinen Werken zu seinem Schöpfer, Erhalter und Lenker hingezogen und in ihm allein zu leben und zu ruhen suche; wie er aus ihm Licht, Liebe und Leben ziehe und sich ihm hinwiederum ganz hingebe, so daß die Verehrung Gottes zugleich die Heiligung des Menschen ist.

Weniger klar ist die besondere figürliche Bedeutung des jüdischen Sabbats dargestellt; die Begriffe sind nicht scharf auseinander gehalten und schon im ursprünglichen

Sabbat ist seine figürliche Bedeutung nicht markirt festgestellt; denn die Ruhe Christi im Grabe ist nur das Consequens von der vorher vollbrachten zweiten Schöpfung, wie die Ruhe Gottes ein Consequens der vollbrachten ersten Schöpfung war [1]). Wie nun allerdings der Jude am Sabbate seiner Befreiung aus Aegyptens Knechtschaft dankbar und freudig gedenken sollte — so sollte dereinst auch der Christ an seinem Sabbate der Erretung aus der Knechtschaft des Satans, des Todes und der Hölle in dankbarer Freude gedenken, und nicht blos der Ruhe Christi im Grabe.

Im Besondern handelt dann das zweite Kapitel von der Ruhe des jüdischen Sabbats, an welchem in der Regel verboten waren:

a. alle knechtischen Arbeiten, die sofort genau aus den hlg. Schriften aufgeführt sind; dann

b. Handel und Krämerei. Ausnahmen aber fanden statt, wenn die Ehre Gottes und die Noth des Menschen diese Arbeiten erheischten. Hiebei sind auch die talmundistischen Verbote angegeben, sowie die Arbeiten und Verrichtungen, welche die heilige Schrift des alten und neuen Testaments erlaubt. Neben der Ruhe ist die Heiligung des jüdischen Sabbats ein weiterer Gegenstand dieses zweiten Kapitels. Diese Heiligung hatte von den Juden zu geschehen in der Regel a. durch Opfer, b. durch Anhörung des göttlichen Wortes, c. durch Gebet, und was der Verfasser über die Opfer, das Lesen und Anhören des Gesetzes in den Synagogen, über die Vorschriften und Entstehung des

1) Somit liegt die Figürlichkeit nicht blos in der Ruhe, sondern auch in der Vollendung der Schöpfung und gehofften zweiten Schöpfung

Gebetes, des gemeinſamen Gebetes vorgebracht hat, iſt ſehr ſchön und intereſſant.

III. Am umfaſſendſten iſt mit Recht das 3 Kapitel behandelt; es nimmt 200 Seiten in Anſpruch, während den 2 vorigen Kapiteln nur 45 Seiten gewidmet ſind und führt die Aufſchrift:

Der chriſtliche Sabbat, oder der Sonntag. Im Allgemeinen handelt nun dieſes Kapitel ganz folgerichtig von dem Uebergang des jüdiſchen Sabbats in den chriſtlichen oder von der Einſetzung des Sonntags v. S. 46 — 61. Dieſer Paſſus iſt einer der gründlichſten und ſchönſten des ganzen Buches. So lange Chriſtus ſelbſt auf Erden wandelte, hat er den jüdiſchen Sabbat gehalten. Der Sabbat der Juden ſollte dauren bis zum Tode Chriſti (Catechism. Rom. cpt. über den Sabbat), bis der neue Bund Gottes mit der ganzen Menſchheit in ſeinem Blute geſchloſſen und beſiegelt war und der Vater durch ſeine Auferweckung deſſen Genehmigung an ſie kund gethan. Alſo nicht durch eine beſondere Lehre oder Vorſchrift, ſondern durch ſeinen Tod, durch ſeine Ruhe im Grabe am Sabbat hat Chriſtus dieſen thatſächlich aufgehoben und durch ſeine Auferſtehung am folgenden Tage thatſächlich den Grund zum Sonntage gelegt — aber lehrend und förmlich haben den Sabbat abgeſchafft und den Sonntag dafür eingeſetzt, die Jünger Jeſu und ihre nächſten Nachfolger, durch die nunmehrige Bedeutung dieſes Tages und durch den hlg. Geiſt, der ſie leitete, darauf hingeführt. Dieſe ſeine Anſicht beweist nun der Hr. Verfaſſer aus einzelnen Stellen des N. T., und aus zahlreichen einſtimmigen Zeugniſſen der Väter und kirchlichen Verordnungen.

Trefflich weist auch der Verfasser nach, wie die Staatsgewalt, sobald sie eine christliche geworden war, die Kirche in ihren Sonntags-Verordnungen unterstützte, wie alle Richter, Einwohner der Städte und die Arbeiter aller Künste am ehrwürdigen Sonntage ruhen sollen; vgl. Codex Just. lib. III. Tit. 12 de feriis u. s. f.

Nach der Einsetzung des Sonntags wird sofort die Bedeutung desselben sehr schön und geistreich entwickelt. Nach seiner eigentlichen allgemeinen Bedeutung soll der Christ am Sonntag ruhen, hinblickend auf das Beispiel Christi nach vollbrachter Erlösung; in dieser Ruhe eine wohlthätige, weise göttliche Ordnung erkennend, die Verehrung Gottes und sein Heil besorgend, damit auch der Leib den Geist unterstützend, zur Entsündigung, Heiligung und Beseligung gelange und selbst Theil daran bekomme, wie der hlg. Paulus schreibt: „Damit der Leib unserer Niedrigkeit umgestaltet und gleichgestaltet werde dem Leibe seiner (Jesu) Herrlichkeit.“

Diese Ruhe des Sonntags soll der Christ dann dem Herrn heiligen, wozu ihn die Ehre Gottes, das Heil der Menschen, das Wohl der Gesellschaft verpflichtet, was sehr weitläufig und schön durchgeführt wird.

Die eigentliche besondere Bedeutung giebt dem Sonntage die Auferstehung Christi vom Grabe und die Wichtigkeit dieser theilt sich auch dem Sonntage mit, weßhalb er zu begreifen ist als Festtag der Welterlösung und als Festtag der Weltfreude.

Die figürliche Bedeutung des Sonntags liegt endlich darin, daß er ein Vorbild des ewigen Sabbats, ein Sinnbild und Andeutung jener Ruhe ist, nach der wir

uns hienieden sehnen und die uns in dem himmlischen Jerusalem zu Theil werden wird!

Im besondern wird dann die Ruhe des Sonntags ganz analog mit den Regeln der jüdischen Sabbatsruhe sehr umfassend behandelt. Hienach sind verboten, alle knechtlichen Arbeiten, dann die gemischten, welche nach dem Verfasser zumeist vom Körper, aber mehr für den Geist; oder vom Geiste, aber mehr für den Leib unternommen werden; oder bei denen sich Geist und Körper in verschmolzenem Interesse oder Vergnügen gemeinsam und mehr oder weniger gleichmäßig bethätigen (S. 108).

Das zweite Moment ist dann im Sonntag wie im jüdischen Sabbat, das der Heiligung durch das Opfer des N. Bundes, durch Anhörung des göttlichen Wortes, durch Gebet und zwar im ordentlichen vormittäglichen und ordentlichen nachmittäglichen Pfarr-Gottesdienst und in der noch übrigen Zeit durch Werke der Andacht und Liebe. Aber auch diese Werke darf der Christ unterlassen wegen Unmöglichkeit, zur Ehre Gottes und zu seinem und seiner Mitbrüder Wohl.

Dieser letzte Theil scheint uns besonders gelungen, und nicht leicht findet man in einem Werke über das hl. Meßopfer, über die Verpflichtung, ihm beizuwohnen, es darzubringen, über die Anhörung und Verkündigung des Wortes Gottes in Predigt und christlicher Lehre, über die Verpflichtung zum pfarrlichen Gottesdienste und zur Theilnahme am gemeinsamen Gebete, so viel Schönes, Gründliches und Erhebendes, so viele kirchliche Bestimmungen und Zeugnisse, wie hier zusammengestellt. „Durch das Opfer, so schließt der Verfasser diese Parthie, hebt Gott die Scheidewand auf, welche die Sünde zwischen ihm

und uns errichtet und beide getrennt hatte. Durch das Opfermahl treten wir dann in die innigste Lebensgemeinschaft mit ihm; durch die Predigt redet er mit uns und durch das Gebet reden wir mit ihm. Durch das Opfermahl kommt er selbst zu uns; durch die Predigt sein Wort, durch das Gebet sein Segen. Durch das Opfermahl speißt er uns mit seinem Fleische; durch die Predigt lehrt er uns mit seinem Worte; durch das Gebet erquickt er uns mit seiner Gnade. Der Sonntagsgottesdienst in der katholischen Kirche ist der Feuerheerd, auf welchem die heilige Opferflamme zum Himmel leuchtet und sich alles wahrhaft Christliche, alles höhere göttliche Leben des Menschen entzündet (S. 214.).

Wir glauben noch besonders aufmerksam machen zu müssen auf die consequente, schöne und vollständige Nachweisung der Verpflichtungsgründe zur Theilnahme der katholischen Christen an dem ordentlichen vormittäglichen Pfarrgottesdienste, wie wir sie nie gefunden haben.

Neben diesem Lobe wollen wir aber auch nicht verschweigen, daß

1. in der Darstellung und Diction einzelne schwerfällige, zum Theil nach dem allgemeinen Sprachgebrauch schwer verständliche Ausdrücke vorkommen: z. B. es beschlägt = es betrifft (S. III.), beschlagen = erhärten (S. 132.) überbinden = auftragen, zumuthen (S. 242) Feierung = Feier (S. 51. 57. 59. u. a. O.) Ebenso zeigt sich im Gebrauche der Particulae conjunctionis et enumerationis nicht die rechte Gewandtheit, und nicht minder ist Manches nicht ohne Schwerfälligkeit beschrieben, was leicht in Abstracto hätte gegeben werden können.

2. Das zweite aber, was wir tadeln, besteht darin:

daß dem Streben nach Deutlichkeit bei dem Parallelismus zwischen ursprünglichem, jüdischem und christlichem Sabbat zu große Opfer gebracht, und manche unnöthige, darum langweilige Wiederholungen verursacht wurden, wie im 2. und in mehreren Punkten des 3. Kapitels der Fall ist.

3. Von größerem Belange und ein wirklicher Mangel des Buches scheint unsers Dafürhaltens zu sein, daß der Verfasser die Feste ganz — so darf man wohl sagen — ignorirt hat.

Seite 29 wird jeder Sonntag ein „Ostertag" genannt und Grundstock aller christlichen Feste; nun kann aber letzterer in seiner ganzen Kraft und Triebfähigkeit erst verstanden und recht beurtheilt werden aus den Aesten, Zweigen, Blüthen, Früchten. Zum Wenigsten also hätte man eine kurze Würdigung der jüdischen und christlichen Feste nach Bedeutung und Entstehung, nach Zusammenhang und Verschiedenheit mit dem Sabbat und Sonntag erwarten sollen. Damit hätte das Werk wohl an Vollständigkeit und Abrundung gewonnen; die Materie an Gründlichkeit und innerem Reichthum zugenommen, der Reichthum der göttlichen Erziehungs- im A., der Gnaden- und Heilungsanstalten im N. T. wäre herrlicher entfaltet, den verwandten Kirchengebeten wäre billige Rechnung getragen, über den Hauptgegenstand mehr Licht verbreitet worden.

Pfarrer Spohn.

5.

Société littéraire de l'Université Catholique de Louvain.

Choix de Memoires. T. V. Louvain, de l'imprimerie de Ickx et Geets, rue de Namur, no. 38. 1850. Preis 3 Fr.

An der katholiſchen Univerſität zu Löwen beſteht ſeit 1839 eine literariſche Societät aus Lehrern und zum Theil auch Studirenden von den verſchiedenen Facultäten, deren Hauptzweck Förderung wiſſenſchaftlicher Thätigkeit und literariſcher Unternehmungen iſt. Von Zeit zu Zeit werden Zuſammenkünfte oder Sitzungen gehalten, in denen je ein Mitglied über irgend einen wiſſenſchaftlichen Gegenſtand oder auch eine wichtige Perſönlichkeit einen Vortrag (Memoire genannt) hält, und je am Ende eines Studien-Jahres wird in einer beſonderen Sitzung von einem der Mitglieder ein überſichtlicher Bericht über ſolche Vorträge und überhaupt über die literariſchen Leiſtungen der Societät im abgelaufenen Jahre erſtattet. Solche Berichte werden dann in eigenen Jahrbüchern, welche die Societät unter obigem Titel herausgiebt, veröffentlicht, und in Verbindung damit zugleich der jedesmalige Perſonalbeſtand der Societät angegeben und eine Auswahl der eben berührten Vorträge mitgetheilt. Daher der Titel Choix de mémoires. Dieſe Veröffentlichungen ſcheinen in Deutſchland nicht ſo bekannt und verbreitet zu ſein, als ſie es verdienten, und Referent glaubte deßhalb von dem vorliegenden fünften Bande Anlaß nehmen zu ſollen, beſonders auf ſie aufmerkſam zu machen und zugleich durch einige Mittheilungen aus dieſem Bande den Beweis zu liefern, daß ſie wirklich auch bei uns größerer Beachtung werth wären.

Es enthält aber dieſer Band zunächſt zwei Jahresbe-

richte, einen über die Leiſtungen der Societät im Jahr 1847—1848 von Hrn. E. Solvyns, und einen zweiten über ihre Leiſtungen i. J. 1848—1849 von Hrn. L. Lannoy. Dieſe Berichte deuten auf eine rege und eifrige wiſſenſchaftliche Thätigkeit der Societät hin, von deren Ergebniſſen jedoch hier nur beiſpielsweiſe Einiges berührt werden kann. Dem erſten Berichte zufolge trug in den Sitzungen vom 21ſten Nov. und 6ten Febr. des erſtgenannten Jahres Hr. F. Doyer eine hiſtoriſche Abhandlung vor über den Unterricht an den Univerſitäten des Mittelalters, die nicht uninterreſſant ſcheint. Der Bericht ſagt darüber: L'auteur de ce mémoire s'est proposé de faire connaître l'organisation scientifique des Universités depuis leur origine jusqu'à la fin du moyen-âge. Son travail est divisé en deux parties dont la prèmiere est consacrée à retracer la vie et les moeurs, les priviléges et les prérogatives tant de l'étudiant que du professeur dans les Universités de l'Europe chrétienne; la seconde partie roule sur les matières enseignées dans ces Universités, les livres adoptés et la méthode suivie alors dans les diverses branches d'enseignement. Die Abhandlung wurde veröffentlicht in der Revue de la Flandre; tom. III. année 1848., und auch abgeſondert herausgegeben (p. II.).

Eine andere Abhandlung von Hrn. G. Verzyl, Profeſſor am Seminar zu Roldue und Ehrenmitglied der Societät, iſt apologetiſcher Art und verbreitet ſich sur la manière de prouver la nécessité de la révélation. Sie beſteht aus zwei Theilen, der erſte enthält ein Aperçu historique sur la controverse chrétienne, der zweite ein Examen critique des Apologistes modernes. Ueber dieſen zweiten Theil ſagt der Jahresbericht: M. Verzyl, rappelant les

phases de la controverse moderne, dont il a esquissé l'histoire dans la première partie, examine et discute avec soin la méthode suivie par les plus illustres apologistes de la religion; il montre que cette méthode, défectueuse et incomplète, faisait perdre du terrain aux défenseurs de la révélation et affaiblissait singulièrement des arguments d'ailleurs très-forts, quand ils occupent la place qui leur convient. Les apologistes, en n'attaquant pas de front l'hypothèse de leurs adversaires sur la religion naturelle connue indépendamment de la révélation, ou sur la spontanéité et l'indépendance originelle de la raison, semblaient accepter des principes dont ils étaient forcés plus tard de nier les conséquences (p. VII.).

Einiges Aufſehen machte eine Erörterung über den Verfaſſer des bekannten Buches von der Nachfolge Chriſti von Profeſſor Malou, dem Verfaſſer des ſchönen bereits auch in's Deutſche überſetzten Werkes: La lecture de la sainte Bible en langue vulgaire, auf das die Quartalſchrift ſeiner Zeit aufmerkſam gemacht hat (Jahrg. 1847. S. 113 ff.). Die Erörterung enthielt zwar nur Bruchſtücke von critiſchen Unterſuchungen über den Verfaſſer jenes Buches, das ſie dem Thomas von Kempis zu vindiciren ſuchte, begründete aber dennoch in den Zuhörern die volle Ueberzeugung, daß nur Thomas der Verfaſſer ſein könne. Der Bericht ſagt am Schluſſe: Il n'a pu discuter non plus la cause de Gersen et celle de Gerson; mais les deux fragments, dont il a donné communication, renfermaient des preuves si positives et si convaincantes de son opinion, que tous les membres de la Société, présents à cette séance, n'ont pu s'empêcher de saluer immédiatement Thomas à Kempis comme l'indubitable auteur du livre de l'imitation. Dieſe

Unterſuchungen ſind abgedruckt im Bulletin de la Commission royale d'histoire de Belgique, tom. XIV., und auch abgeſondert herausgegeben unter dem Titel: Recherches historiques et critiques sur le veritable auteur du livre de l'Imitation de J.-C.; Examen de droits de Thomas à Kempis, de Gersen et de Gerson, avec une réponse aux derniers adversaires de Thomas a Kempis, MM. Napione, Cancellieri, de Gregory, Gence, Daunou, Onésime Leroy et Thomassy, suivi de documents inedits. Bruxelles, M. Hayez 1848. Seconde edit. revue et augmentée. Louvain, 1849.

Eine weitere Abhandlung von Profeſſor Perin macht ſich zur Aufgabe, die Urſache und den Charakter des Elendes nachzuweiſen, das in den induſtriellen Societäten unſerer Zeit an den Tag trete. Auch hier wurden nur Fragmente eines größeren nachher veröffentlichten Werkes unter dem Titel: Les Economistes, les Socialistes et le Christianisme, Paris 1849. mitgetheilt. Hr. Perin zeigt zuerſt, daß das Elend nicht etwa ein bloß vorgebliches, ſondern ein wirkliches und in Schrecken erregendem Zunehmen begriffenes ſei, ungeachtet einer vorausgegangenen dreißigjährigen Friedenszeit, und ſetzt dann auseinander, daß die Grundlage und der Charakter deſſelben von ganz anderer Art ſei, als in früheren Zeiten, wo ſich etwa ähnliche Erſcheinungen auch gezeigt haben. Das Mittel zur Abhülfe wird mit den wenigen Worten angegeben: Il faut donc pour porter remède aux maux des sociétés substituer au principe social sensualiste le principe social chrétien du renoncement (p. XIII.).

Mit einzelnen Perſonen beſchäftigten ſich zwei Mémoires von Profeſſor J. Thoniſſen, das eine mit Victor Hugo,

das andere mit Lord Byron. In Betreff des erstern sagt der Bericht unter Anderm: M. Thonissen examine successivement les titres littéraires de M. Hugo comme poëte lyrique et dramatique, comme philosophe et comme romancier, et partout il signale les conséquences funestes du système de la libre allure, partout il découvre un inconcevable oubli de la vérité historique, joint à une tendance systematique à l'avilissement de tout ce qui, dans l'ordre religieux ou politique, s'élève au-dessu de la foule (p. VI.). In Bezug auf das zweite heißt es: Après avoir recherché les causes de la vogue immense que les oeuvres du poëte anglais ont obtenue en France, l'auteur analyse le poëme le plus remarquable de Byron, le Pélerinage de Childe-Harold, et il y signale à côté de plus admirables beautés poétiques, l'absence complète de toute règle dans la composition, un matérialisme dégradant, un scepticisme absolu, le tout uni à un découragement affecté, à une misanthropie poussée au-delà de toutes les bornes de la justice et de la raison (p. X.).

Einen freundlichen Contrast zu diesen Schattengestalten bietet ein anderes ebenfalls auf eine einzelne Person sich beziehendes Memoire von Professor F. Nève, das im vorliegenden Bande S. 207—259 abgedruckt ist. Es ist eine Lobrede auf Pierre Simon Ballanche, einen der angesehensten französischen Philosophen und Schriftsteller der neuesten Zeit, der auch zu den Ehrenmitgliedern der literarischen Societät gehörte. Der Raum gestattet leider nicht, einzelne Züge aus dem Leben dieses edlen Mannes, wie deren die treffliche Lobrede viele bietet, mitzutheilen, und wir müssen uns, um nur überhaupt zu zeigen, um wen es sich handle, auf das beschränken, was der Bericht über

die Lobrede ſagt. Es heißt hier: Il (sc. M. Nève) vous y retraçait d'abord la carrière du grande écrivain de Lyon qui a obtenu un rang distingué parmis les maîtres de la prose poétique en France, mais qui est plus illustre encore par ses vues si élevées de philosohpie sociale et politique. Après cette esquisse biographique, M. Felix Nève vous a présenté succinctement quelques idées de Ballanche sur l'Orient, sur Rome et Alexandrie, sur les siècles du Christianisme, et il vous a dit de quels généreux pressentiments son âme était remplie touchant la régénération sociale du monde moderne. Puis, il a peint les qualités aimables qui ont rendu chère à tous la personne de Ballanche et qui rendront sa mémoire vénérée de tous: il a montré en lui le croyant, le chrétien sincère, entraîné à quelques illusions, il est vrai, par certaines tendances de son esprit spéculatif ou par de préjugés contemporains; mais, attaché de coeur à la foi de sa jeunesse, heureux d'une vie toujours pure, ayant confiance dans l'autorité de l'Eglise, et découvrant la réalisation de promesses de l'Evangile dans la société de l'avenir (p. XI sq.).

Es wäre aus dem Bericht über das Jahr 1847—1848 noch manches zu berühren, wie namentlich, außer mehreren Mémoires, noch die dem Andenken Chateaubriand's geweihten Worte, der zu gleicher Zeit, wie Ballanche, Ehrenmitglied der Societät geworden war (29. Oct. 1843); wir müſſen jedoch hier abbrechen, um aus dem folgenden Bericht über das Jahr 1848—1849 noch Einiges mittheilen zu können. In der erſten Sitzung hielt Hr. F. Doyer einen Vortrag über die ſcholaſtiſche Theologie als zweiten Theil ſeiner ſchon erwähnten Darſtellung des

Unterrichtes an den mittelalterlichen Universitäten. Er suchte zuerst einen richtigen Begriff von der scholastischen Theologie zu geben, dann ihre bedeutendsten Träger, wie Anselm, Thomas, Scotus ꝛc. zu charakterisiren, auch das Verhältniß der mystischen Theologie zur scholastischen in's Licht zu setzen, und endlich die Vorwürfe zu beseitigen, welche man gegen die Form dieser Theologie zu richten pflegt. Später trug Hr. J. B. Laforet in vier Sitzungen ein ziemlich umfangreiches Mémoire vor unter dem Titel: Orphée ou de la théologie mystique de la Grèce primitive. Es ist im vorliegenden Bande S. 1 — 83 abgedruckt. Seine Aufgabe bestimmt sich Hr. Laforet mit den Worten: Pour embrasser, dans son ensemble et avec clarté, le sujet que nous allons traiter, nous le diviserons en deux parties: dans la première, nous prouverons l'existence personelle d'Orphée et l'existence réelle d'une poésie Orphique, avant la création de l'épisme homérique; nous assignerons à cette poésie son veritable berceau; nous dirons quels furent les poëtes qui la représentèrent, et nous ferons connaître les différentes causes de l'obscurité qui règne aujourd'hui sur le hiératisme orphique, en suivant son cours, à travèrs les âges, depuis le XIIIe siécle avant l'ère chrétienne, époque de sa naissance, jusqu' aux apologistes chrétiens et jusqu'à la fusion de l'hellénisme et de l'orientalisme, qui eut lieu sous les auspices de l'école d'Alexandrie personnifiée dans Plotin, Porphyre, Jamblique, Hiéroclès et Proclus. Dans la seconde partie, nous donnerons un aperçu succinct des vérités qui faisaient le fond de mystères des peuples anciens, parce que la doctrine d'Orphée et inseparable de ces mystères, et nous finirons par dire en quoi consistait cette doctrine,

en faisant connaître la nature de son ésotérisme, les principes et la forme de sa symbolique religieuse (p. 5 sq.). Man ſieht ſchon hieraus, daß der Hr. Verf. ſowohl die Wichtigkeit als auch die Schwierigkeit ſeiner Aufgabe kannte. Die Art und Weiſe aber, wie er ſie löste, in ſchöner klarer Darſtellung, mit ausgebreiteter Kenntniß und Benützung der Werke des claſſiſchen Alterthums und der neuern einſchlägigen Literatur, kann nur als eine gelungene bezeichnet werden.

Ein weiteres Memoire trug Prof. N. J. Laforet vor: De la religion naturelle considérée dans ses rapports avec l'esprit humain, welches in die Revue catholique, tom. III. (Louvain, nouv. série) aufgenommen wurde. In welcher Richtung und welchem Geiſte daſſelbe gehalten ſei, erſieht man ſchon aus einer Stelle des Berichtes, wo es heißt: Il croit avec S. Augustin que la loi naturell, étant nécessaire, immuable et absolue, n'est et ne peut être que Dieu lui-même gouvernant la volonté créée; c'est Dieu toujours intimement présent à l'esprit humain, et il n'y a entre Dieu et l'intelligence aucune idée intermédiaire (p. XXIII.). Der Schluß der Abhandlung, den der Bericht wörtlich aufnimmt, lautet: Ainsi donc intuition d'une part, et de l'autre réflexion provoquée par l'enseignement et exercée à l'aide de la parole, tel est, selon nous, l'organisme de la connaissance humaine. L'homme, privé de l'enseignement et dépourvu de l'instrument du langage, ne peut avoir aucune connaissance veritable des idées de l'ordre morale et religieux; il n'ira point au-delà de la première intuition, qui, aussi longtemps qu'elle est seule, n'engendre qu'un pressentiment vague et confus qui s'ingnore soi-même (p. XXV sq.).

In den Sitzungen vom 18. Februar, 18. März und 13. Mai trug Hr. Em. de Becker eine hiſtoriſche Arbeit vor unter dem Titel: Les deux révolutions de la Belgique, son état intérieure actuel. Sie iſt im vorliegenden Bande S. 131—206 abgedruckt, und behandelt zunächſt die beiden Erhebungen in den Jahren 1788 und 1830. Die erſtere war gegen Kaiſer Joſeph II. und ſeine gewaltſamen Reformen gerichtet und hatte die Vertreibung der Oeſterreicher aus Belgien und die Proklamation der nationalen Unabhängigkeit zur Folge, jedoch in ihrem Geleite keine glückliche Zeit für das Land. Bei der zweiten handelte es ſich um Abwerfung des holländiſchen Joches, unter welches Belgien durch den Wiener Congreß zur Sicherung des europäiſchen Staatengleichgewichtes gebeugt worden war, und ſie endete mit der politiſchen Freiheit und Unabhängigkeit, deren ſich Belgien bis auf dieſen Tag erfreut. Dieſe Erhebungen ſo wie der jetzige Unabhängigkeitszuſtand Belgiens werden mit ungemeiner Lebendigkeit, Geiſtesfriſche und Vaterlandsliebe beſchrieben, und der Hr. Verf. ſagt am Ende: J'ai cherché à analyser consciencieusement les causes veritables de l'état heureux dont jouit la Belgique. Nous avons vu que notre patrie avait trouvé en 1788 et en 1830 des motifs de révolte dans sa dépendance et son asservissement. Aujourd'hui, indépendante et libre, dotée d'un regime dont elle a montré la perfection à l'Europe et au monde, retenue dans la voie de la vérité par la vivacité de ses sentiments religieux, elle peut rester sans crainte spectatrice des convulsions des autres peuples; elle n'a à redouter ni révolution sociale, ni révolution politique (p. 205).

Am 18. März hielt Prof. Nève einen Vortrag de

l'origine de la tradition indienne du déluge, der in den Annales de philosophie chrétienne 1849 abgedruckt und auch abgesondert veröffentlicht worden ist. Er wird nachher besonders besprochen werden.

Ein für classische Philologie wichtiges Memoire wurde am 1sten Juli von Hrn. L. Lannoy vorgetragen unter dem Titel: Essay sur les Atellanes et sur quelques productions du théâtre populaire dans l'ancienne Rom; es ist im vorliegenden Bande S. 85—130 abgedruckt, kann aber hier ungeachtet seines interressanten Inhaltes blos noch erwähnt werden.

Diese verhältnißmäßig wenigen Mittheilungen dürften genügen, um von der wissenschaftlichen Rührigkeit und Strebsamkeit der literarischen Societät zu Löwen und sofort auch der dortigen Universität selbst eine ungefähre Vorstellung zu geben. Die junge Anstalt zeigt in der That frische jugendliche Kraft und begeisterte Thätigkeit für die Lösung ihrer hohen Aufgabe und erweist sich würdig der ihr namentlich auch vom heiligen Vater gewordenen Zuneigung und Begünstigung. Wir erinnern in letzterer Hinsicht zum Schlusse nur noch an die ihr verliehenen Indulgenzen, welche wir im Annuaire de l'Université catholique de Louvain, 1845 mit den Worten angeführt finden: Sa sainteté Grégoire XVI. a daigné accorder, le 18. September 1838, a l'Université catholique de Louvain les Indulgences plénières qui suivent:

1° Le 4 Novembre et le 2 Février, pour les Bienfaiteurs, les Professeurs, les Elèves et les Fonctionaires de l'Université, qui, après s'être confessés et après avoir communié, visiteront leur église paroissiale ou une de chapelles de l'Université, et y prieront selon l'intention de Sa Sainteté.

2° Les jours de la Toussaint, de la Conception de la très-sainte Vierge et de la Nativité de Notre-Seigneur, les Dimanches de Quinquagésime et de Pentecôte, et le Dimanche pendant l'octave des apôtres SS. Pierre et Paul, pour les Professeurs et les Elèves, qui après s'être confessés et après avoir communié, visiteront une de chapelles de l'Université et y prieront selon l'intention de Sa Sainteté (p. VII.). Welte.

6

De l'origine de la tradition indienne du déluge. Par Félix Nève, Professeur de littérature orientale à la Faculté de Lettres de l'Université de Louvain. (Extrait der N^os^ d'avril et de mai 1849 des annales de Philosophie chrêtienne.) Paris, chez Benjamin Duprat, Libraire de la Societé Asiatique, Rue du Cloître-Saint-Benoit, Nro. 7.

Dieſe nicht gerade umfaſſende, aber ſehr gehaltreiche Abhandlung, wurde, wie in der vorigen Anzeige bemerkt worden, in einer Sitzung der literariſchen Societät zu Löwen vorgetragen. So viel auch ſchon über die noachiſche Fluth, wie ſie die Geneſis berichtet, über ihre Beſchaffenheit, Geſchichtlichkeit oder Geſchichtswidrigkeit ꝛc. verhandelt worden iſt, ſo wird hier dieſer Gegenſtand doch auf eine neue und ſehr inſtructive Weiſe behandelt. Zuerſt zeigt Hr. N. nur kurz, daß die vielen Sündfluthſagen bei verſchiedenen Völkern ungeachtet ihrer bedeutenden Differenzen doch durch ihr Gemeinſames und Uebereinſtimmendes die Allgemeinheit dieſer Fluth beweiſen, und dann daß namentlich die dießfallſige Tadition bei den Indiern am

meiſten mit dem moſaiſchen Bericht in der Geneſis übereinſtimme, doch hat er nicht die Abſicht, dieſes ſpecieller nachzuweiſen, ſondern ſetzt die dießfallſigen Erörterungen von Stollberg, Klaproth u. A. wenigſtens ihrem Ergebniſſe nach bei ſeinen Leſern als bekannt voraus, und ſtellt ſich die Aufgabe, zunächſt die Beſchaffenheit der indiſchen Tradition über die große Fluth und ihre Verſchiedenheit in den alten einheimiſchen Documenten darzuthun, ſodann zu zeigen, daß dieſelbe nicht wirklich indiſchen Urſprunges ſei und endlich den wahren Urſprung derſelben nachzuweiſen.

Der erſte §. unter der Aufſchrift: Examen des ouvrages sanscrists contenant le récit du déluge: l'épisode du Mahâbhârata; les Pourânas, le Bhâgavata, le Matsya, le Padma. — Analyse de la création du déluge, d'après le Bhâgavata (p. 8.), ſucht zu zeigen, daß die indiſche Sündfluthſage in ihrer älteſten und reinſten Geſtalt in der „Fiſch-Epiſode“ im Mahabharata, der zweiten großen Epopöe der indiſchen Literatur, ſich vorfinde. In dem ſpäteren Bhagavata Purana ſei zwar die Geſchichte vom Fiſche wieder aufgenommen, aber überarbeitet, mit vielen Erweiterungen und Entſtellungen nach dem Vorſtellungskreiſe ſpäterer religiöſer Secten, und unter die Metamorphoſen oder Incarnationen des Wiſchnu eingereiht. Aber auch ſchon in dieſer entſtellten Geſtalt habe ſie im Abendland viel Aufſehen gemacht und namentlich für die Bibeleregeſe von großer Wichtigkeit geſchienen. Hr. N. bemerkt dießfalls: On n'a connu fort longtems le recit indien du déluge que par la version que Williams Jones en a donnée dons les recherches asiatiques, d'après le Bhâgavata Pourana. Malgré l'imperfection d'un travail qui semble avoir été exécuté d'après une

traduction persane, cette communication a excité puissamment l'intérêt des savans. Elle a été mise en oeuvre dans une foule d'ouvrages historiques, et elle a été comptée parmi les matériaux les plus précieux que l'exégèse pût employer à la défense des traditions de la Bible. Mais la version du déluge indien, que l'on devait au fondateur des études indiennes a acquis un nouveaux genre d'intérêt aux yeux de la critique, quand on a publié, beaucoup plus tard, la version du même fait d'après le Mahâbhârata. Une simple comparaison des deux versions suffisait pour faire reconnaître que celle du Bhâgavata est bien moins ancienne que la precedente. Sans parler d'autres circonstances, — on découvrait à l'instant l'age postérieur du récit du Bhâgavata, puisque Vischnou, qui est célébré sou le nom de Bhâgavat, y est substitué dans l'action à Brahma, qui est seul nommé par les auteurs de l'épopée. Il devenait, dès-lors, évident que la version publiée par Jones appartient à une période moderne de la littérature sanscrite, celle où le Vischnouïsme a absorbé la meilleure partie de l'activité intellectuelle de la nation (p. 10 sq.). Sodann im Padma Purana finde ſich dieſelbe Erzählung wieder, aber abgekürzt und ſo daß ſie mit einiger Hinneigung zur entſprechenden Erzählung im Mahabarata nach Form und Inhalt nur wie ein Summarium der vorigen im Bagavata Purana erſcheine und namentlich die Incarnation des Wiſchnu in einem Fiſche zur Rettung der Welt als Hauptidee hervortreten laſſe, jedoch andererſeits den Manu ſein Schiff auf höheren Befehl ſelbſt bauen laſſe und ſo ziemlich wie die Erzählung im Mahabarata anfange und wie jene im Bagavata ende. So erſcheine die fragliche Erzählung

in den Puranas mehr und mehr alterirt, und wie das Mahabarata hier die Quelle für das Bagavata Purana ſei, ſo dieſes wiederum für die nachherigen Documente, in denen ſie uns wieder begegne.

Im zweiten §. zeigt Hr. N., auf die Unterſuchungen des berühmten Orientaliſten Burnouf ſich ſtützend, daß die indiſche Sündfluthſage nicht indiſchen Urſprungs ſei, und weiſt zu dieſem Behufe nach, daß ſich zunächſt in den Vedas keine Spur von derſelben finde, ſodann daß ſie in dem ſonſtigen indiſchen Mythenkreiſe als etwas Fremdartiges erſcheine und namentlich mit der indiſchen Theorie von den periodiſchen Kataklysmen unverträglich ſei, wie dieß ſelbſt ein brahmaniſcher Erklärer des Bagavata behaupte, daß aber gerade dieſe Theorie bei den Indiern in ein weit höheres Alter hinaufreiche als die Sündfluthſage, daß endlich jene Züge, welche mit der indiſchen Mythologie im Einklange ſtehen, ſpätere Zuthat ſeien, um die fremde Aneignung den einheimiſchen Producten zu aſſimiliren. Das Ergebniß dieſer Unterſuchung wird mit den Worten reaſſumirt: Il résulte des recherches que nous venons d'analyser, que la même solution se présente à la critique, sous quelque face qu'elle veuille envisager l'origine de la tradition: devient-il manifeste que la tradition du déluge de Vaivasvata ne se rapporte ni au système des cataclysmes cosmiques ni au souvenir de l'inondation du Kachemire, en un mot, à rien de ce qui nous est connu dans l'Inde, il faut bien admettre que l'idée du déluge de Vaivasvata est primitivement étrangère à l'Inde. Cette conclusion ne ressort pas seulement d'une étude attentive des moindres circonstances qu'il était indispensable de mettre en rapport avec les faits et l'esprit de

la mythologie indienne: elle est fournie à la science moderne par le témoignage de Çrîdhara, que M. Burnouf est en droit d'appeler un témoignage complétement désintéressé. Comment serait-il permis de défendre encore l'origine purement indienne du déluge, maintenant que nous voyons un commentateur aussi orthodoxe que Çrîdhara, consacrer son savoir, sa dialectique et même sa foi, à distinguer nettement la théorie des cataclysmes d'avec la tradition du merveilleux déluge de Satyavrata? (p. 28 sq.).

Im dritten §. widerlegt Hr. N. zuerſt die Behauptung eines ausſchließlich indiſchen Urſprungs der indiſchen Sündfluthſage, was nach dem Vorausgegangenen nicht mehr ſchwer halten konnte, zieht dann die weſtaſiatiſche Sündfluthſage, wie ſie namentlich bei den Chaldäern ſich geſtaltet hatte, in Betracht, und findet es nicht unmöglich, daß dieſelbe von Meſopotamien nach Perſien und Indien verpflanzt worden ſei, weit wahrſcheinlicher jedoch, daß ſie von den Hebräern, wo ſie am getreueſten aufbewahrt wurde, etwa durch Vermittlung der Chaldäer und Babylonier, zu einer Zeit, die ſich nicht mehr beſtimmen laſſe, nach Indien gekommen ſei. Endlich wird noch gezeigt, daß dem moſaiſchen Bericht in der Geneſis vor allen andern gleichartigen Berichten die Priorität und Authenticität zukomme, und zum Schluſſe noch auf die Wichtigkeit der indiſchen Sündfluthſage zur Beleuchtung des dießfalſigen pentateuchiſchen Berichtes hingewieſen mit den Worten: Il est clair, en égard à la portée des curieuses investigations que nous venons de passer en revue tour à tour, qu'une étude détaillée et consciencieuse de la tradition indienne du déluge tend a mettre en lumière la veritable tradition qui est rapportée dans le Pentateuque avec tant de simplicité, de précision et de grandeur. Welte.

Literarischer Anzeiger
Nr. 2.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, so wie alle Erscheinungen der neuesten Literatur.

Gebetbuch für die Jugend.

Im Verlage der Unterzeichneten ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Der Gottesdienst der katholischen Schuljugend.

Wechselgebete und Gesänge

bei der heil. **Messe,**

nebst Beicht- und den üblichen Communion-Gebeten.

Nach dem Kirchenjahr geordnet und herausgegeben

von einem Schul- und Kinderfreunde.

Vierte verbesserte und vermehrte Auflage.

Mit Genehmigung der geistlichen Oberbehörde.

239 Seiten. 18. Velinpapier. Preis, dauerhaft gebunden, 6 Sgr.

„Der Verfasser dieses Büchleins nennt dasselbe in Bescheidenheit „„einen Versuch, dem Kindergottesdienste die Frucht abzugewinnen, die er bringen kann und soll““ — wir aber können nach genauester Durchsicht nicht umhin, in demselben einen Versuch zu erkennen, der in hohem Grade gelungen ist. Unter allen bisher erschienenen Gebetbüchlein für die Jugend ist das vorliegende bei Weitem das beste“, sagt der „Nathanael“ (II. Jahrg., 7. Heft) u. A. von demselben, und im „Eifeler Schulfreunde“ (1847, 1. Quartal) schließt eine längere günstige Beurtheilung: „Wir können nur wünschen, daß dieses Schriftchen, welches sich zu seinem Zwecke vorzüglich eignet, eine allgemeine Aufnahme bei dem Gottesdienste unserer Schuljugend finde.“ Die „Zeitschrift für Philosophie und kathol. Theologie“ (Bonn, IX. Jahrg., 1. Heft) nennt das Büchlein „nicht bloß das reichhaltigste, sondern auch das zweckmäßigste. Denn außerdem, daß es für alle jene Fälle, in welchen für Kinder privativ Gottesdienst gehalten zu werden pflegt, Andachtsübungen (Gebete und Gesänge) enthält, und auch diese Andachtsübungen nach Inhalt und Form durchgängig ganz den Bedürfnissen und dem

Faſſungsvermögen des jugendlichen Alters angemeſſen."

Die äußere Ausſtattung iſt elegant und zweckmäßig und der Preis ſo billig geſtellt, daß dadurch die allgemeinſte Einführung in Schulen ꝛc. weſentlich begünſtigt wird.

M. Du Mont-Schauberg'ſche Buchh.
in Köln.

Katholiſches Andachtsbuch.

So eben erſchien in zweiter Auflage:

Stunden der häuslichen Andacht

für katholiſche Familien. Von einem Landgeiſtlichen. Mit hoher Druckgenehmigung des Wiener Fürſt-Erzbiſchöffl. Conſiſtorium, des Erzbiſchöffl. Ordinariats zu Freiburg u. des Kathol. geiſtl. Conſiſtor. im Kgr. Sachſen. Zwei Bände. Mit e. Stahlſtiche des heil. Abendmahls nach Leonardo da Vinci. Zweite Ausg. Stuttgart, bei Metzler gr. 8. geh. 1 fl. 45 kr. 1 Thlr.

Dieſes Buch iſt keine Nachahmung der „Aarauer Stunden der Andacht," vielmehr blos für Solche beſtimmt, welchen das geoffenbarte Chriſtenthum höher ſteht, als Alles Andere, und ſoll zur häuslichen Andacht dienen in Häuſern, wo noch die ſchöne Sitte beſteht, daß die Hausgenoſſen an Sonn- und Feſttagen in einer Abendſtunde ſich verſammeln und aus einem Erbauungsbuche vorgeleſen wird. Ferner für ſolche, die wegen Krankheit den Gottesdienſt nicht beſuchen können. Das Buch folgt den kirchl. Feſtzeiten genau, erklärt die wichtigſten an denſelben vorkommenden Handlungen unſerer Gottesverehrung und wendet ſie auf die Erbauung des Leſers an. Für jeden Sonn- u. Feſttag iſt wenigſtens Eine Betrachtung aufgenommen. — Vorräthig in allen Buchhandlungen Deutſchlands und des Auslands.

So eben iſt erſchienen der ſiebente Band von

Hungari's Muſter-Predigten

der katholiſchen Kanzel-Beredſamkeit.

Zweite Auflage.

Die erſchienenen erſten ſechs Bände enthalten die Predigten auf die **Feſte des Herrn**, und koſten Rthlr. 7 oder fl. 12. Mit dem eben ausgegebenen ſiebenten Bande beginnt eine neue Abtheilung in vier Bänden, die Predigten auf die **Feſte der allerſeligſten Jungfrau Maria** enthaltend.

Die unterzeichnete Handlung nimmt fortwährend Bestellungen auf dieses ausgezeichnete Werk an, unter den ungemein billigen Subscriptionsbedingungen.

In unserm Verlage erschien so eben und ist auch durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Veilchen-Samen.

Neue Lieder für Kinder

von

Heinrich Bone.

Dritte Auflage.

12. Eleg. cart. Preis 6 Sgr.

Bei Abnahme von Partieen mit Frei-Exemplaren.

Von dieser trefflich gewählten Gedichtsammlung für das zarte Jugendalter wurden die ersten beiden Auflagen in kurzer Zeit verkauft. Die gegenwärtige, in welcher das Büchlein hübsch und dauerhaft gebunden und dennoch zu ermäßigtem Preise ausgegeben wird, dürfte nicht minder ein ansprechendes Geschenk für die Kinderwelt sein.

M. Du Mont-Schauberg'sche Buchh.
in Köln.

Katholische Moraltheologie.

Von

Ferdinand Probst,
Priester.

Zwei Bände.

105½ Bog. gr. 8. Preis Rthlr. 6. 8 Ngr. — fl. 10. 24 kr.

Die Moraltheologie von F. Probst liegt nun vollständig vor. Wer nur die Inhaltsangabe durchliest, wird finden, daß sie sich von den neueren Moralwerken wesentlich unterscheidet; dieser Unterschied liegt aber einerseits darin, daß der Verfasser sich enge an die alten Moraltheologien angeschlossen hat und das Material derselben, jene Punkte, die offenbar in das Kirchenrecht, die Liturgik und Pastoral gehören, ausgenommen, vollständig aufgenommen hat. Damit ist die Probst'sche Moral nicht nur ein Handbuch für Studirende, sondern auch ein unentbehrliches Hülfsbuch für Pfarrer geworden. Andererseits ist aber der Verfasser über die alte Moraltheologie dadurch hinausgegangen, daß er, wie er in der Vorrede sagt, die Wirksamkeit des Ethos, wie es

in der Kirche liegt, auf alle, auch die profanſten ſittlichen Gebiete nachgewieſen hat. Das Buch beſchäftigt ſich nach dieſer Seite mit den ſocialen Fragen auf eine ſo gründliche und umfaſſende Weiſe, daß die jetzige katholiſche Literatur ihm kein zweites an die Seite ſtellen kann.

Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung in Tübingen.

In unserm Verlage ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Synopsis evangelica,

ex quatuor evangeliis ordine chronologico concinnavit, praetexto brevi commentario illustravit, ad antiquos testes apposito apparatu critico recensuit

Const. Tischendorf.

Lexicon-8. Geh. 1 Thlr. 20 Ngr.

„Diese evangelische Synopse verfolgt die Aufgabe ein chronologisches, folgerichtiges Ganze aus den vier Evangelien zu gewinnen. Sie schliesst sich somit den Forschungen über das Leben Jesu an, und steht auf dem Standpunkte einer Apologie der Evangelien. Die selbstständige Textrecension nebst kritischem Apparate soll wesentlich zur **Bestimmung und Würdigung des Verhältnisses der drei sogenannten** Synoptiker beitragen. Der specielle Zweck einer synoptischen Behandlung dieser letztern ist durch Einreihung des Johannes keineswegs behindert."

Leipzig, im April 1851.

Avenarius & Mendelssohn.

In unſerm Verlage iſt ſo eben erſchienen:

PRECES QUOTIDIANAE.

IN USUM

CLERICORUM ET SACERDOTUM.

EORUM PRAESERTIM,

QUI IN SEMINARIIS AUT IN ALIA EJUSMODI CONGREGATIONE DEGUNT.

COLLEGIT AC COMPOSUIT

ANDREAS GAU,

SS. THEOLOGIAE DOCTOR ET ECCLESIAE COLLEGIATAE AQUISGRANENSIS CANONICUS.

EDITIO ALTERA AUCTIOR ET EMENDATIOR.

306 Seiten kl. 8. Preis 20 Sgr.

Vorſtehendes Gebetbuch, zunächſt auf das Bedürfniß der Clerical-Seminarien und ähnlicher Anſtalten, zugleich aber für

den Privat-Gebrauch der Geistlichen und der Candidaten der Theologie berechnet, hat schon in der ersten Auflage vielseitig Beifall und Anerkennung gefunden, wie es denn auch bereits in mehreren geistlichen Anstalten eingeführt worden ist. Bei der Bearbeitung dieser neuen Auflage ist es das Bestreben des Verfassers gewesen, dem Buche eine Einrichtung zu geben, die es zur Einführung in derartigen Anstalten noch geeigneter macht. Eine durchgreifende Verbesserung und Umgestaltung haben die Morgen- und Abendgebete erfahren, und ist dem Buche Manches hinzugefügt worden, was für den ausgesprochenen Zweck dienlich erschien. Unter Anderm ist eine genaue Beschreibung des Meß-Ritus und eine kurze Erklärung der Haupt-Rubriken hinzugekommen, worin das zu wissen Nöthige ziemlich vollständig enthalten ist. Wir vertrauen darauf, daß diese neue Auflage sich eines vermehrten Beifalls zu erfreuen haben werde. Die Approbation des hochwürdigsten erzbischöflichen General-Vicariats zu Köln ist derselben sofort zu Theil geworden.

M. Du Mont-Schauberg'sche Buchh.
in Köln.

Tübingen. So eben verließ bei uns die Presse und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

Geschichte
der
europäischen Revolutionen
seit der Reformation.
Von
Dr. Joseph Fehr.
Zwei Bände.
Zweiter Band.

Dieser zweite und letzte Band 37 Bogen gr. 8. broch. Preis Rthlr. 2. 8 Ngr. fl. 2. 36 kr. enthält die Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter bis zum Jahre 1848.

Als Vorzug des ersten Bandes wurde in verschiedenen Recensionen, namentlich in der Wiener-Zeitschrift für die kath. Theologie, der Wiener-Kirchenzeitung, der Neuen Sion und A., besonders hervorgehoben, die specifisch christliche Geschichtsauffassung des Verfassers, seine klare Darstellungsweise, sein tiefer Blick in die Genesis der Revolutionen überhaupt und die der neuesten Zeit insbesondere, die Natürlichkeit, Offenheit und Ungezwungenheit seiner Schreibart. Wir zweifeln nicht, daß auch der zweite Band mit demselben Beifall aufgenommen werden wird, da derselbe auch unsere deutschen Verhältnisse besonders

berücksichtigt und bei aller Entschiedenheit einer klaren Beurtheilu unterzieht.

Das nun vollständige Werk kostet fl. 6. 24 kr. Rthl 3. 26 Ngr.

Kürzlich ist im gleichen Verlage erschienen:

Ausgewählter Nachlaß

von

Joseph Halder.

Mit Halder's Portrait.

38 Bog. gr. 8. broch. fl. 3. 48 kr. Rthlr. 2. 8 Ngr.

Dieser Nachlaß des beliebten homiletischen Schriftstellers enthä eine Reihe ausgesuchter Predigten, Gelegenheitsreden u verschiedene wissenschaftliche Aufsätze theologischen Inhalts. Ein N krolog des Verewigten ist diesen vorangestellt und so hoffen wir d zahlreichen Freunden und Abnehmern der frühern Predigtwerk die größtentheils in neuer Auflage vorliegen, mit diesem aus wählten Nachlasse eine willkommene Erscheinung zu bieten.

Die barmherzige Schwester.

Eine Erzählung

von **Albert Werfer.**

16 Bogen. 8. Elegant broch. fl. — 54 kr. Rthlr. — 18 N

H. Lamp'sche Buchhandlung.

Empfehlenswerthes Andachtsbuch für die hl. Fastenzei

Alerius Mazinelli's

heilige Charwoche,

wie sie in der

kathol. Kirche gefeiert wird.

Sammt der Erklärung der von ihr angeordneten Ceremoni und verschiedenen Andachtsübungen.

Neu bearbeitet.

Dritte Auflage. Mit 1 Stahlstiche und 14 Abbildungen d heiligen Kreuzweges.

Duodezformat. Maschinenpapier 45 kr. C. M.
oder 54 kr. R. W.

Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Buchhandlung.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

v. Drey, D. v. Kuhn, D. Hefele, D. Welte,

D. Bukrigl und D. Aberle,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Dreiunddreißigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1851.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber den Aequiprobabilismus.

Je mehr man in Deutſchland anfängt zu der frühern poſitiven Darſtellungsweiſe der Moral wieder zurückzukehren, um ſo mehr drängt ſich auch das Bedürfniß auf, ſich über Fragen, welche die ältern Moraltheologen ungelöst gelaſſen, zu verſtändigen und neue Löſungen derſelben zu verſuchen. Unter dieſen Fragen iſt ohne Zweifel die wichtigſte die über Anwendung der Probabilität im Falle des zweifelhaften Gewiſſens. Es iſt bekannt, wie heftig noch im vorigen Jahrhundert die Schulen, welche dieſe Frage verſchieden beantworteten, ſich gegenſeitig befehdeten und uneingedenk der Befehle und Warnungen der Päbſte [1])

1) So befiehlt Innocenz IX. in einem Decret vom 4. März 1679, mit Rückſicht auf die Streitigkeiten der Moraliſten: ut ab injuriosis contentionibus doctores seu scholastici aut alii quicumque in posterum se abstineant, ut paci et charitati consulatur, idem sanctissimus in virtute sanctae obedientiae eis praecipit, ut tam in libris imprimendis

verketzerten. Man mag wohl zugeben, daß bei dieſen Streitigkeiten auch andere als wiſſenſchaftliche Intereſſen mitwirkten, daß namentlich Rivalitäten der großen Orden und Univerſitäten untereinander mit in's Spiel kamen, allein damit iſt der eigentliche Erklärungsgrund für die Lebhaftigkeit der gegenſeitigen Verhandlungen noch nicht gefunden; dieſer liegt vielmehr in der hohen Bedeutung der Frage ſelbſt, da die verſchiedene Beantwortung derſelben, auch die verſchiedene Löſung einer Reihe von moraliſchen Problemen nach ſich zieht. Iſt es dem vorigen Jahrhundert nicht gelungen, die ſchroff ausgeprägten Gegenſätze zur Einheit zu vermitteln, ſo dürfte in dieſer Beziehung die Gegenwart in einer günſtigern Lage ſich befinden. Denn abgeſehen davon, daß jene der Wiſſenſchaft ſelbſt fremden Einflüſſe, die noch im vorigen Jahrhundert den Streit der Meinungen vergifteten, zugleich mit den Verhältniſſen, aus welchen ſie hervorgegangen, wenn nicht ganz verſchwunden, doch in hohem Grade abgeſchwächt ſind, ſo iſt durch die Entſcheidungen, welche die höchſte kirchliche Auctorität über

---

ac manuscriptis, quam in thesibus, disputationibus ac praedicationibus caveant ab omni censura et nota nec non a quibuscumque conviciis contra eas propositiones, quae adhuc inter catholicos hinc et inde controvertuntur, donec a sancta sede recognitae sint, et super iisdem propositionibus judicium proferatur. Wie wenig dieſer Befehl Beachtung gefunden, geht aus der Klage hervor, welche Benedict XIV. in ſeiner Conſtitution vom 9. Juli 1753 erhebt: utinam in aspectum lucemque hominum libri hujusmodi in hac temporum licentia et pravitate non efferrentur, in quibus dissidentes auctores mutuis se jurgiis conviciisque proscindunt aliorum opiniones nondum ab ecclesia damnatas perstringunt, adversariorum eorumque scholas aut coetus sugillant, et pro ridiculis ducunt, magno equidem bonorum scandalo, haereticorum vero contemptu, qui digladiantibus inter se catholicis seque mutuo dilacerantibus, plane triumphant.

die Schriften des hl. Alphons Liguori theils bei seiner Canonisation, theils bei andern Gelegenheiten gegeben hat, die Lösung der Frage wesentlich erleichtert. Liguori hat sich nämlich in seinen Moralwerken auf den Standpunkt des sogenannten Aequiprobabilismus gestellt und daß er dieß gethan, ist wahrscheinlich nicht das geringste seiner Verdienste. Es gehörte in der damaligen Zeit ein hoher sittlicher Muth dazu, sich für eine Form des Probabilismus zu bekennen, nachdem dieser selbst theils durch die Extravaganzen einzelner seiner Vertheidiger, theils dadurch in Mißcredit gekommen war, daß die weitverbreitete und aus den disparatesten Motiven hervorgehende Agitation gegen die Jesuiten sich seiner als des wirksamsten Schlagwortes bedient hatte. Auch Liguori huldigte ursprünglich dem Rigorismus, jenem namentlich für die Praxis des Beichtstuhls bequemen Systeme, das auf der einen Seite ganz geeignet ist, geistlichem Vollkommenheitsdünkel zu schmeicheln und auf der andern der Mühe überhebt, auch da noch zu arbeiten, wo nur noch ein gebrochener Halm und ein glimmender Docht übrig ist. Allein die Erfahrungen, welche der seeleneifrige Mann im Beichtstuhle machte, erschütterten seinen Glauben an dieses System und der Eifer für die Ehre Gottes und das Heil des Nebenmenschen bewog ihn, dem Probabilismus sich zuzuwenden, zugleich aber die unläugbaren Mängel desselben zu verbessern. Daß auch bei diesem Unternehmen Liguori sich mehr durch die Resultate seiner Erfahrung, als durch die Ergebnisse seiner Speculation leiten ließ, läßt sich beim Studium seiner Werke leicht bemerken. Während sich nämlich die Entscheidungen, die er auf Grund seines Systems gegeben, einem unbefangenen Forscher unmittelbar als die practisch

richtigen empfehlen, ist die Begründung die er seinem System gegeben, wissenschaftlich zum mindesten unzureichend. Daher kann man alle Entscheidungen Liguori's im Einzelnen vollständig billigen, ohne mit der wissenschaftlichen Grundlage, auf welche hin er sie gibt, einverstanden zu sein. Aus diesem eigenthümlichen Verhältnisse ist es ohne Zweifel auch zu erklären, warum anerkannt tüchtige, kirchlich gesinnte Theologen entweder wie Martin sich mit Liguori gar nicht zu vereinigen wissen, oder wie Gury [1]) dem System des Aequiprobabilismus doch eine von Liguori abweichende Begründung geben, während die Herausgeber des Abbé Migne'schen Sammelwerkes [2]) an einer Vereinigung der entgegengesetzten Systeme verzweifeln und sich mit dem Nachweis begnügen, daß sobald man auf das Einzelne der Entscheidungen eingehe, die gegenseitigen Differenzen von keiner großen Bedeutung seien. Es mag daher

1) Professor am Collegium Romanum. Sein Compendium theologiae moralis erschien 1850, Paris und Lyon bei Gebrüder Periſſe, und zeichnet sich durch Klarheit, Bündigkeit und Solidität der Methode sehr vortheilhaft aus.

2) Der Titel ist: Theologiae cursus completus. Das Werk enthält in 28 Quartbänden eine Sammlung der ausgezeichnetsten Arbeiten über alle einzelnen Punkte der Dogmatik und Moraltheologie. Weichen in der Behandlung eines Gegenstandes verschiedene Systeme von einander ab, so wird von jedem System das Werk des Hauptvertreters desselben gegeben. Ueber die vorliegende Frage sprechen sich im appendix des 11. Bandes nro. 26, p. 1519 die Herausgeber so aus: Theologi saepe conati sunt conciliare simul probabilismum et probabiliorismum; rem sane difficilem aggrediebantur, immo impossibilem, si vellent systemata adeo contradictoria ad unum reducere: verum minor est difficultas, si hoc tantum nobis proposuerimus exponere, quomodo theologi standa suis principiis, sive probabilistae supponantur, sive probabilioristae, imo tutioristae possint multis in circumstantiis eandem inire viam, eodem modo solvere casus occurrentes, adeo ut minor sit in praxi dissidentia quam communiter creditur.

wohl der Mühe werth sein, den Versuch zu wagen, ob sich die bisherige Begründung des Aequiprobabilismus nicht durch eine andere ersetzen lasse. Als ein solcher Versuch — aber auch nicht als mehr — möge das Folgende angesehen werden.

Ein Hauptgrundsatz in der Moral ist, daß im Zustande des practischen Zweifels nicht gehandelt werden dürfe. Der Spruch des Gewissens muß immer entschieden lauten: Du sollst, du darfst, du sollst nicht, du darfst nicht. Die Entschiedenheit wird das Gewissen haben, wenn es ein richtiges ist, d. h. wenn der Ausspruch desselben von dem wohlbegründeten Bewußtsein begleitet wird, daß er mit dem objectiven unmittelbar oder mittelbar gegebenen göttlichen Gesetze übereinstimme. Allein dieses Bewußtsein ist nicht immer vorhanden. Es kann nämlich im Allgemeinen der Zweifel entstehen, ob in einer bestimmten Richtung ein Gebot oder Verbot vorhanden, und demnach ob es überhaupt pflichtmäßig, erlaubt oder nicht erlaubt sei, in dieser Richtung zu handeln. Dieß ist der sogenannte theoretische oder speculative Zweifel, auf den wir hier für unsern Zweck nicht näher einzugehen brauchen. Es kann aber auch der Zweifel entstehen, ob für das betreffende Individuum im einzelnen bestimmten Falle eine Handlung pflichtmäßig, erlaubt oder nicht erlaubt sei. Dieß ist der sogenannte practische Zweifel. Derselbe kann sich auf eine zu setzende Handlung beziehen, und heißt dann in der Sprache der Moralisten ein Rechtszweifel (dubium juris) oder aber auf eine gesetzte Handlung, in welchem Fall er Thatzweifel (dubium facti) genannt wird.

Da nun im Zustande des practischen Zweifels nicht gehandelt werden darf, so entsteht für den, der in die

Lage kommt, handeln zu ſollen oder zu wollen, die Aufgabe, den Zweifel zu heben und das Gewiſſen in den Stand zu ſetzen, ſeinen Ausſpruch mit Entſchiedenheit zu thun. Der Löſung dieſer Aufgabe iſt alle Sorgfalt zuzuwenden, und es müſſen zu dieſem Behufe alle Mittel angewendet werden, die geeignet ſind, Zweifel zu zerſtreuen und dem Geiſte Licht zu gewähren, wie Nachdenken, Nachfragen bei Andern, Gebet um Erleuchtung u. ſ. w. Möglicherweiſe gewinnt man auf dieſem Wege ein Reſultat, durch welches der Zweifel ſo gehoben wird, daß für die eine der entgegengeſetzten Handlungsweiſen gar kein Grund mehr übrig bleibt und man alſo ganz gewiß wird, daß nur ein auf die andere lautender Ausſpruch des Gewiſſens in Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Geſetze ſtehen könne. Allein es iſt auch möglich, daß ein ſolches Reſultat nicht erreicht werde, indem für beide entgegengeſetzte Handlungsweiſen Gründe übrig bleiben können, die ſtark genug ſind, um zu dem Schluſſe zu berechtigen, daß, welche von beiden Handlungsweiſen man wähle, man vielleicht nicht in Widerſpruch mit dem göttlichen Geſetze gerathe. In einem ſolchem Falle, ſieht man wohl, bleibt der Zweifel und es entſteht die Frage nur wieder von neuem, was zu thun ſei, näherhin, nach welcher von beiden Meinungen man ſich zu richten habe. Denn da der Vorausſetzung gemäß beide Handlungsweiſen einander entgegengeſetzt ſind, ſo iſt klar, daß für keine derſelben ein gewiſſes Wiſſen, ſondern nur eine Meinung ſtehen könne. Es handelt ſich alſo darum, eine allgemeine Norm zu finden, nach welcher man ſich in ſolchen Fällen richten kann, um dem Gewiſſen die zum Handeln nothwendige Entſchiedenheit zu geben. Dieſe allgemeine Norm liegt in dem Satze: in zweifelhaften

Fällen ist der sicherere Theil zu wählen (in dubiis pars tutior est eligenda).

Der Begriff des sicherern Theils ist wohl zu unterscheiden von dem, was die Moralisten in der herkömmlichen Kunstsprache die sicherere Meinung (opinio tutior) nennen und es scheint, daß die Verwechslung dieser analogen, aber keineswegs identischen Begriffe nicht wenig dazu beigetragen hat, die ganze Streitfrage zu verwirren. Im Allgemeinen nämlich ist als der sichere Theil die Wahl derjenigen Handlungsweise zu bezeichnen, welche die Möglichkeit der Versündigung, wenigstens der formalen ausschließt. Ist also der Ausspruch des Gewissens ein gewisser, so ist der sichere, und zwar der einzig sichere Theil, den man wählen kann, der, demselben zu folgen. Ist aber ein Zweifel vorhanden und bezieht sich derselbe blos auf die Wahl zweier sich gegenseitig ausschließender Handlungen, von denen die eine an und für sich gut und erlaubt, die andere gerathen ist, so wählt man den sichern Theil, man mag sich entschließen, für welche von beiden man will. Aeltere Moralisten wie z. B. Concina nennen die Wahl der blos gerathenen Handlungsweise den sicherern (pars tutior), dagegen die Wahl der an und für sich guten und erlaubten, den sichern Theil (pars tuta). So sei es z. B. der sicherere Theil den Priesterstand, der sichere aber, den Ehestand zu wählen. Allein diese Benennung beruht auf der Verwechslung der Begriffe sicherer und sichererer Theil, mit den Begriffen guter und besserer Theil (bona et melior pars). Die Unterscheidung des an und für sich sichern Theiles nach Graden der Sicherheit [1]) kann,

1) Also die Unterscheidung von pars tutior, p. minus tuta, p. satis tuta u. s. w.

wie schon aus der Begriffsbestimmung desselben hervorgeht, eine Bedeutung nur im Gebiete des pflichtmäßigen Handelns, nicht aber im Gebiete des Rathes haben, da bei derselben je nach der Art der Entscheidung die Möglichkeit der Versündigung vorausgesetzt wird. Allein auch hier ist diese Unterscheidung nur anwendbar, wenn der Zweifel vorausgegangen, ohne zur absoluten Lösung gelangt zu sein, wenn also bei Prüfung desselben nicht absolute Gewißheit erlangt worden, sondern nur Meinungen sich aufgedrängt haben, von welchen jede ihre Gründe für sich hat. Denn wo Gewißheit vorhanden, wo die Möglichkeit des Gegentheils im Bewußtsein zum voraus ausgeschlossen ist, ist nur ein Theil der sichere und diese Sicherheit kann, weil der zu Grunde liegende Gegensatz ein contradictorischer ist, keine Steigerung zulassen. Die Meinung dagegen hat das Eigenthümliche an sich, daß sie die Möglichkeit des Gegentheils nicht ausschließt und daher kann eine Meinung mehr, die andere minder sicher sein, d. h. im vorliegenden Fall das Handeln nach der einen kann eine geringere oder eine größere Gefahr der Versündigung mit sich führen, als das Handeln nach der andern. Fragt es sich nun, für welche Meinung man sich entscheiden solle, so kann die Antwort keine andere sein, als die: man hat die Meinung zu wählen, welche sich als der sicherere Theil ausweist, dagegen der Meinung, welche als der minder sichere Theil erscheint, darf nicht gefolgt werden, nach dem unumstößlichen Grundsatz der Schrift: wer die Gefahr liebt, wird darin umkommen. Eccles. 3, 27.

Der Widerstreit der Meinungen, von dem es sich hier handelt, ist nicht zu verwechseln, mit dem Widerstreit

der Pflichten, oder der Pflichtencolliſion; denn wo dieſe iſt, hat das Gewiſſen ſchon entſchieden und der Anſtand liegt blos darin, daß daſſelbe die Setzung von mehreren ſich gegenſeitig ausſchließender Handlungen zu gleicher Zeit zu verlangen ſcheint. Hier aber iſt die Frage, welche dem Zweifel zu Grund liegt, die: darf ich in dieſem beſtimmten Falle ſo handeln oder nicht? oder beſtimmter: bin ich in dieſem Falle durch das Geſetz gebunden oder nicht? Vorausgeſetzt nun, daß man es bei Prüfung dieſer Frage nicht zur Gewißheit bringe, ſo kann von den ſich aufdrängenden Meinungen die eine auf das Gebundenſein, die andere auf das Nichtgebundenſein durch das Geſetz lauten. Erſtere nennt man nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch die dem Geſetz, letztere die der Freiheit günſtige Meinung (opinio, quae magis favet legi, s. quae magis favet libertati), eine Benennung, die zwar nicht ganz angemeſſen iſt, die wir aber doch der Kürze wegen beibehalten wollen.

Die Hauptfrage die jetzt entſteht, iſt die: welche von beiden Meinungen iſt als der ſicherere Theil anzuſehen, die dem Geſetz oder die der Freiheit günſtige? Faßt man den Begriff des Geſetzes in abſtracter Allgemeinheit, ſo kann die Antwort nur dahin lauten, daß die Wahl der dem Geſetz günſtigen Meinung der ſicherere Theil ſei. Denn wie das Schaffende über dem Geſchaffenen ſteht und letzteres der Abhängigkeit von dem erſtern ſich in keiner Weiſe entziehen kann, ſo ſteht auch das Geſetz, abſtract gefaßt, als bindende Regel und Maß der menſchlichen Handlungen über dem Gebundenen, ſo daß in dieſem ſelbſt kein Grund liegen kann, der das Gebundenſein aufzuheben vermöchte. Da die ältern Theologen nach der herge-

brachten Sitte die Lehre vom Gewiſſen vor der vom Geſetze abhandelten, ſo konnten ſie bei der Unterſuchung des vorliegenden Gegenſtandes den Begriff des Geſetzes nur in abſtracter Allgemeinheit zu Grund legen, und aus dieſem Umſtand iſt es ohne Zweifel zu erklären, warum die dem Geſetz günſtige Meinung die Benennung der ſicherern (opinio tutior) bekommen hat. Dieſer Benennung liegt allerdings die Anſicht zu Grunde, daß die betreffende Meinung zugleich auch der ſicherere Theil ſei, allein bei näherer Unterſuchung zeigt es ſich ſogleich, daß dieß doch nicht der Fall ſein könne. Denn, geht man von der abſtracten Faſſung des Begriffes Geſetz aus, ſo iſt eigentlich nur die von dem Löwener Doctor Sinnich aufgeſtellte Behauptung [1]) der im eigentlichen Sinn ſogenannten Rigoriſten conſequent, daß man in allen Fällen die für das Geſetz günſtige Meinung zu befolgen habe, auch wenn die Gründe dafür, daß im beſtimmten Falle eine Bindung durch das Geſetz vorhanden ſei, noch ſo ſchwach, die Gründe aber für das Gegentheil noch ſo erheblich wären. Man hat dieſer Lehre nicht mit Unrecht vorgeworfen, daß ſie nichts als die Wiederaufwärmung des Phariſäismus ſei; denn nach derſelben hätten ſich die Jünger, die am Sabbat Aehren abrupften, Mtth. 12, 1 ff., wirklich verſündigt und die ſie tadelnden Phariſäer wären in ihrem guten Rechte geweſen. Auch darauf hat man aufmerkſam gemacht, daß Sinnich's Behauptung mit der kirchlichen Tradition in

1) Die Theſe lautet wörtlich: non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam und wurde 1690 von Alexander VIII. mit 13 andern rigoriſtiſchen und 2 lariſtiſchen Theſen cenſurirt. Im Verzeichniß dieſer Theſen iſt ſie die dritte. Gezogen iſt ſie ohne Zweifel aus dem wunderlichen Buch Sinnich's: Saul exrex l. I. cp. 95. §. 357.

Richter muß ſeinen Spruch gemäß der Vorſchrift des Geſetzes geben, auch wenn für ihn nach ſeiner bloß individuellen Ueberzeugung die gegentheilige Anſicht die bedeutendſten Gründe für ſich hätte. Ebenſo verhält es ſich, einzig den Nothfall ausgenommen, bei Spendung der Sacramente. Form und Materie derſelben iſt von Chriſtus ein für allemal feſtgeſtellt worden und eine Abweichung davon würde die Gültigkeit der Sacramente ſelbſt gefährden. Man ſieht leicht, in allen angeführten Fällen bringt es die Natur des Geſetzes mit ſich, daß es die Zuläſſigkeit des Handelns nach einer dem Geſetze nicht günſtigen Meinung ausſchließt, und daß ſomit als der ſicherere Theil nur die dem Geſetz günſtige Meinung zu betrachten iſt.

Was die weitern Geſetze anlangt, ſo wird es gut ſein, wenn wir vorerſt beſtimmen, welche Gebiete des Sittlichen für ſie noch übrig bleiben. Dahin gehört zunächſt das Gebiet der ſelbſtgeſetzten Pflichten oder der Gelübde, ſodann das Gebiet der Rechtspflichten, endlich das Gebiet der äußern Legalität. Daß in dieſen Gebieten es zuläßig ſei, der für die Freiheit günſtigen Meinung zu folgen, wenn ſie begründet iſt, iſt allgemein anerkannt, und nur darüber herrſcht Widerſtreit, wie weit die Begründung gehen müſſe, um zu der Abweichung von der ſogenannten ſichern d. h. dem Geſetz günſtigen Meinung zu berechtigen. Daß dazu eine geringfügige Begründung, wie ſie der Larismus [1]) für hinreichend hält, nicht genüge,

1) Die betreffende Theſe lautet: Generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis limibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus. Zum vollen Verſtändniß dieſer Theſe muß man ſich erinnern, daß zu derſelben als Ergänzung der Satz: qui autem prudenter agit, bene

leuchtet von selbst ein; denn der Grund, warum sich für die der Freiheit günstige Meinung nur eine geringfügige Wahrscheinlichkeit geltend machen läßt, kann nur darin liegen, daß eben für die entgegengesetzte Meinung die bedeutendsten und gewichtigsten Gründe sprechen. Somit ist auch nur diese es, welche der Wahrheit am nächsten kommt, welche daher auch als der sicherere Weg zu befolgen ist. Aus demselben Grunde ist auch das System des im engern Sinn sogenannten Probabilismus zu verwerfen, der es für erlaubt hält, der für die Freiheit günstigen Meinung zu folgen, wenn sie wirklich wohl begründet ist, obwohl die entgegengesetzte Meinung die gewichtigern Gründe für sich hat. Kann es daher nie einem Anstand unterliegen, daß die für das Gesetz günstige Meinung zu befolgen sei, wenn sie die erheblichern Gründe für sich hat, so entsteht nun die Frage, ob es erlaubt sei, dasselbe bei der für die Freiheit günstigen Meinung zu thun, wenn die gewichtigern Gründe für sie, dagegen für die entgegengesetzte nur weniger erhebliche sprechen. Die Schule des mildern Tutiorismus, mit Unrecht auch Rigorismus genannt, läugnet dieß und verlangt, daß von der für das Gesetz günstigen Meinung nur dann abgewichen werde, wenn die der Freiheit günstige die erheblichsten Gründe für sich habe, so daß für jene nur geringfügige übrig bleiben. Man sieht leicht, den Satz von der absoluten Verbindlichkeit des Gesetzes im Allgemeinen hat dieses System fallen lassen, legt aber einen um so größern Nachdruck auf die Prärogative desselben und läßt die Prä-

agit, hinzu zu denken ist. Die These wurde mit 60 andern vom gleichen Schrot und Korn durch das oben erwähnte Decret Innocenz XI. censurirt.

sumtion für dasselbe so weit stehen, als sie nur überhaupt haltbar ist. Die Haupteinwendungen gegen dieses System sind vom practischen Gesichtspunkte aus gemacht worden, indem sich leicht nachweisen ließ, daß dasselbe in seiner Anwendung auf die verschiedenen Verhältnisse des Lebens theils undurchführbar wäre, theils zu den größten Verwirrungen führen müßte. Man denke sich z. B. nur einen Fall, in welchem es sich um Restitution handelt. Der eine hat die bedeutendern Gründe dafür, dieselbe bereits geleistet, der andere dafür, sie bereits empfangen zu haben. Wäre nun wirklich nach dem System des mildern Tutiorismus zu entscheiden, so müßte der eine zu Leistung der Restitution angehalten werden, der andere aber dürfte sie nicht annehmen. Dieß Beispiel gibt zugleich den Fingerzeig, wo der eigentliche Grund des Irrthums zu suchen ist. Dieser liegt darin, daß für das Gesetz eine Präsumtion behauptet wird, die es selbst nicht in Anspruch nimmt. Daher kann es wohl keinem Anstand unterliegen, daß die für die Freiheit günstige Meinung befolgt werden dürfe, wenn sie wirklich bessere Gründe für sich hat, als die entgegenstehende dem Gesetz günstige Meinung. Insoweit sind auch die beiden Systeme, um die es bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft blos noch sich handeln kann, das des Probabiliorismus und das des Aequiprobabilismus durchaus einig. Der Zwiespalt zwischen beiden fängt erst mit der Beantwortung der Frage an, welche von den zwei Meinungen zu befolgen sei, wenn für beide die gleichen Gründe sich ergeben. Die Probabilioristen behaupten, daß in einem solchen Falle die dem Gesetz günstige Meinung zu befolgen sei; sie lassen also ebenfalls eine Präsumtion für das Gesetz stehen, indem sie, wenn im Zweifelsfall

für das Gebundensein und das Nichtgebundensein die gleichen Gründe sprechen, sich für das erstere entscheiden. Dieß ist der Punkt, in welchem der Aequiprobabilismus von dem Probabiliorismus sich unterscheidet. Er bildet zu diesem nicht einen Gegensatz in der Weise, daß er etwa im gleichen Zweifelsfalle die Präsumtion für die Freiheit d. h. für das Nichtgebundensein stehen ließe, sondern er vertheilt die Präsumtion zwischen Gesetz und Freiheit so, daß sie ihm nach Umständen bald für das eine bald für das andere steht. Für die Freiheit steht sie ihm dann, wenn der Zweifel als Rechtszweifel sich darauf bezieht, ob eine Verbindlichkeit überhaupt übernommen worden oder zu übernehmen sei, für das Gesetz dann, wenn gezweifelt wird, ob einer übernommenen Verbindlichkeit genügt oder ob die Erfüllung derselben fortzusetzen sei. Ist der Zweifel ein Thatzweifel, so steht ihm die Präsumtion für die Freiheit, wenn derselbe sich auf das Vorhandensein der Thatsache selbst, und wenn er sich auf die Umstände, unter welchen sie zu Stande gekommen, bezieht. Im erstern Falle wird die Thatsache als nicht vorhanden, im zweiten als so zu Stande gekommen angesehen, wie sie hätte zu Stande kommen sollen. Bezieht sich aber der Thatzweifel auf die Gültigkeit einer Handlung z. B. eines Gelübdes, so steht die Präsumtion für das Gesetz d. h. für das Gebundensein; denn bei gleichen Gründen für die Gültigkeit oder Ungültigkeit eines Actes wird die erstere angenommen.

Nachdem wir so den Thatbestand der Streitfrage auseinandergesetzt, gehen wir über zur Würdigung der Einwürfe, die man gegen den Aequiprobabilismus erhoben hat. Dabei werden wir zugleich Gelegenheit bekommen,

die bisherige Art der Begründung deſſelben einer Kritik zu unterziehen.

Der erſte Einwurf lautet dahin, daß der Aequiprobabilismus für das Seelenheil gefährlicher ſei als der Probabiliorismus, ſofern er in höherm Grade als dieſer die Möglichkeit materialer Verfehlungen zulaſſe, Verfehlungen, die zu formalen Sünden würden, wenn man trotz dieſer Einſicht ſich nach den Entſcheidungen deſſelben richtete. In der Zurückweiſung dieſes Einwurfs ſind die Vertheidiger des Aequiprobabilismus, ſoweit ich ſie kenne, nicht beſonders glücklich geweſen. Scavini [1]) z. B. ſagt, es ſei für den Betreffenden nullum periculum violandi legem Dei; quia agens operatur practice certus de honestate actionis suae, ita ut si de facto existat legis transgressio, haec non sit nisi materialis et sine culpa, non vero formalis et imputabilis. Man ſieht leicht, Scavini ſetzt das zu Beweiſende als bereits bewieſen voraus, daß nämlich im vorliegenden Fall die materiale Verfehlung nicht zur formalen Sünde werde. Was er ſagt, mag wohl in Bezug auf einen ſolchen gelten, der dem aequiprobabiliſtiſchen Syſtem anhängt, ohne den dagegen erhobenen Einwurf zu kennen, nicht aber von dem, der denſelben kennt und ihn nicht zu löſen verſteht. Denn wenn es wirklich wahr iſt, daß der Aequiprobabilismus die Gefahr der materialen Verfehlung vermehre, ſo darf ich ihm nicht folgen, ohne daß die dadurch geſetzten materialen Verfehlungen für mich zu formalen Sünden werden. Gury [2]) weicht dem eigentlichen Fragpunkt aus, indem er den Gegnern, nämlich den Probabilioriſten, den Beweis zuſchiebt mit der Be-

1) Theol. mor. disp. II. cap. III. art. II.

2) Theol. mor. tract. de conscientia cap. 4. art. 2., nro. 70.

merkung: ipsis, utpote aggressoribus, incumbit onus assertiones suas probandi, ein Verfahren, das ſich wohl für eine Schuldiſputation ſchicken mag, mit dem aber in der Wiſſenſchaft nichts ausgerichtet iſt, abgeſehen davon, daß der verlangte Beweis von den Probabilioriſten ſchon damit geliefert iſt, daß ſie behaupten, der Aequiprobabilismus bringe eine größere Gefahr materieller Vergehungen mit ſich als ihr eigenes Syſtem. Man ſieht wohl, dieſe Behauptung iſt es, auf welche der ganze Einwand ſich ſtützt und mit deren Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit er ſteht und fällt. Nun iſt es aber keineswegs ſchwer, die Grundloſigkeit derſelben aufzuzeigen. Sie beruht nämlich auf einer Verwechslung der Begriffe ſicherer Theil und ſicherere Meinung. Wie wir geſehen, iſt die ſicherere Meinung nach hergebrachtem Sprachgebrauch die, welche für das Geſetz ſteht; der ſicherere Theil dagegen die Meinung, welche der Wahrheit am nächſten kommt. Wären beide Begriffe identiſch, ſo wären unzweifelhaft die Probabilioriſten im Recht; allein zum voraus ſie als identiſch zu ſetzen, ſind ſie nicht befugt. Zwar könnte man ſich von ihrer Seite darauf berufen, daß es Rath ſein könne, die dem Geſetze günſtige Meinung zu befolgen, während das Gleiche von der entgegengeſetzten Meinung nicht gelte; folglich müſſe auch jene als der ſicherere Theil angeſehen werden. Allein hier würde wieder eine Verwechslung von Begriffen eintreten, nämlich der Begriffe ſicherer und beſſerer Theil. Es begreift ſich von ſelbſt, daß das Handeln nach der für die Freiheit günſtigen Meinung nie beſſerer Theil werden kann, weil die Verdienſtlichkeit überhaupt fehlt; aber daraus, daß etwas beſſerer Theil werden kann, folgt noch nicht, daß es in allen Fällen zugleich der ſicherere

Theil sei. Denn dem Rathe darf man nur folgen, d. h. den bessern Theil wählen, wenn die gerathene Handlung blos die Rechte der eigenen Individualität betrifft und wenn sie mit andern Pflichten nicht in Collision kommt. Daher kann eine Handlung wohl gerathen sein und doch ist es möglich, daß ich sie nicht setzen darf, mit andern Worten, daß die Entscheidung für sie nicht der sicherere Theil ist. Somit kann man wohl zugeben, daß nur die dem Gesetz günstige Meinung Gegenstand des Rathes werden könne, ohne zugleich zugeben zu müssen, daß sie der sicherere Theil sei. Wir können dieß an Beispielen klar machen. Ein Privatmann kann zur Erntezeit an einem Sonntage nicht arbeiten lassen, auch wenn die größte Gefahr vorhanden, daß darüber die Feldfrüchte zu Grunde gehen; ob aber ein Pfarrer unter den gleichen Verhältnissen seinen Parochianen die zum Arbeiten nöthige Dispensation verweigern könne, ist eine ganz andere Frage. Ebenso kann ich in vielen Fällen eine Summe, welche den Gegenstand des Streites zwischen mir und einem andern bildet, diesem abtreten, wie wohl begründet auch meine Ansprüche auf dieselbe sein mögen. Wenn ich aber z. B. sicher vermuthen muß, daß er das Geld zum Nachtheil eines Dritten verwenden werde, so kann ich nicht auf mein Recht verzichten, sondern muß es bis auf's äußerste verfolgen. Kann demnach im allgemeinen nicht zugegeben werden, daß die dem Gesetz günstige Meinung zugleich der sicherere Theil sei, so kann die Lösung, welche der Probabiliorismus dem Problem gibt, über welches er mit dem Aequiprobabilismus in Widerstreit steht, nur als eine gewaltsame bezeichnet werden. Denn offenbar kommt es der Wahrheit nicht am nächsten, im Widerstreite zweier

Meinungen, von denen beide gleich gut begründet sind, zum voraus behaupten zu wollen, nur die eine, niemals aber die andere, sei in ihrem Rechte. Das wahre Verhältniß wird vielmehr, wie es der Aequiprobabilismus faßt, das sein, daß bald die eine, bald die andere Meinung die richtige sein werde. Können nun sichere Grundsätze gegeben werden für die Entscheidung, in welchem Fall das eine oder das andere eintrete, — was wir hier vorläufig als möglich voraussetzen, — so ist klar, daß das System des Aequiprobabilismus die Gefahr einer materiellen Verfehlung weit weniger zuläßt als das des Probabiliorismus. Denn dieser führt in diese Gefahr in allen den Fällen, in welchen er zu Haltung des Gesetzes verbindet, ohne daß eine solche Verbindlichkeit objectiv vorhanden wäre.

Allein gerade die Grundsätze, deren sich der Aequiprobabilismus bedient, um zu bestimmen, in welchen Fällen bei gleicher Begründung beider Meinungen entweder die dem Gesetz oder die der Freiheit günstige zu befolgen sei, werden bestritten und ihre Anwendbarkeit auf das moralische Gebiet in Abrede gestellt. Ehe wir in dieser Beziehung auf das Einzelne eingehen, schicken wir eine allgemeine Bemerkung über diese Grundsätze voraus. Der Hauptgrundsatz ist: in dubio melior est conditio possidentis. Daran schließen sich als weitere Grundsätze: factum non praesumitur, nisi probetur, sodann praesumitur factum, quod de jure faciendum erat, endlich standum est pro valore actus, donec constet de ejus nullitate. Man sieht leicht, diese Grundsätze sind nichts als Rechtsregeln, die von der Jurisprudenz längst anerkannt sind und von ihr zur Entscheidung ähnlicher Zweifelsfälle, wie die, um welche

es sich hier handelt, gebraucht werden. Man hat diesen Rechtsregeln vorgeworfen, daß sie rein willkührlich aufgestellt seien als bloße Auskunftsmittel, um Streitigkeiten zu entscheiden, die sonst ewig ungelöst bleiben würden. Allein dieser Vorwurf ist ungegründet. Die genannten Rechtsregeln haben sich allerdings nicht auf dem Wege des Räsonnements durch logische Ableitung aus anerkannten Rechtsprincipien gebildet, aber sie sind in Folge der Beobachtung dessen, was gewöhnlich geschieht, entstanden. Daher der alte Satz: regula dicitur ab eo, quod regulariter fit. Die Rechtsregeln haben somit die Wahrheit von Erfahrungssätzen: sie bezeichnen das was in den meisten Fällen das Richtige ist. Man betrachte in dieser Beziehung nur den Grundsatz: in dubio melior est conditio possidentis. Bekanntlich lassen es die Menschen an der Sorge für ihr zeitliches Besitzthum in der Regel am wenigsten fehlen. Was wird nun häufiger geschehen, daß einer, der wirklich im Recht ist, seinen Besitz aufgibt oder daß er ihn bewahrt? Offenbar wird das erstere der seltenere Fall sein und darum ist auch im Zweifelsfalle bei gleichgewichtigen Gründen von beiden Seiten anzunehmen, daß in den meisten Fällen der, welcher den Besitz bewahrt hat, der wirklich berechtigte sei. Man kann also nicht sagen, daß die Rechtsregeln rein willkührliche Aufstellungen seien und als Auskunftsmittel kann man sie blos insofern betrachten, als sie allerdings die Möglichkeit der Ausnahme nicht ausschließen, sondern das, was in den meisten Fällen richtig ist, als das in allen Fällen Richtige setzen. Deßwegen kann man freilich auch nicht behaupten, daß die Entscheidung nach solchen Regeln materielle Verfehlungen unmöglich mache, aber das muß auf den ersten Blick einleuchten, daß im Gegensatz

zu den Grundsätzen des Probabiliorismus die Gefahr derselben vermindert werde.

Man könnte nun freilich gleich im Allgemeinen bezweifeln, ob es überhaupt angehe, Grundsätze, die zunächst nur im Rechtsgebiete ihre Geltung haben, in das Gebiet der Moral herüberzunehmen. Allein wenn man auch einen durchgreifenden Unterschied zwischen diesen beiden Gebieten festhalten muß, so darf man denselben doch nicht bis zur gegenseitigen Ausschließlichkeit steigern, vielmehr muß man zugeben, daß es Punkte gebe, in welchen sich beide nicht nur berühren, sondern unmittelbar ineinander übergehen. Daß dieß in Betreff der Rechtspflichten der Fall sei, ist unbezweifelt, sofern die Moral in dieser Beziehung die Bestimmungen der jeweiligen Staatsgesetzgebung, so weit es nur möglich ist, geradezu adoptirt. Allein auch in Bezug auf die äußere Legalität dürfte es das einzig Richtige sein, die Forderungen der Moral denen der Jurisprudenz zu conformiren. In dieser Beziehung sind es hauptsächlich zwei Extreme, die zu vermeiden nicht alle Moralisten gleich glücklich gewesen sind. Die einen nämlich legten allen Nachdruck auf die innere Gesinnung und auf die individuell persönliche Stellung des Einzelnen, so daß ihnen die Forderungen der Legalität ganz in den Hintergrund traten und als etwas erschienen, das man beachten, das man aber auch ohne viel Anstand nicht beachten könne. Daß eine solche Auffassung falsch sei, ist leicht nachzuweisen. Denn einmal wird die innere Gesinnung, wenn sie ächt und kräftig ist, sich stets auch in entsprechenden Handlungen äußern, sodann aber — und dieß ist ein Punkt, den man nicht genug hervorheben kann — steht kein Mensch für sich allein da, sondern ist neben seiner individuell persön-

lichen Stellung zugleich immer Glied eines höhern Organismus, z. B. des Staates und der Kirche. Diese Mitgliedschaft hat auch jeder zu bethätigen und somit die Forderungen, welche das Ganze an ihn stellt, auch dann zu erfüllen, wenn der Grund, auf welchen hin sie gemacht werden, bei ihm nicht vorhanden ist. So ist es z. B. nicht undenkbar, daß die Gründe, welche das Fasten räthlich und mitunter nothwendig machen, bei diesem oder jenem einzelnen Menschen nicht zutreffen; deßwegen ist er aber doch noch nicht von der Verpflichtung befreit, das kirchliche Fastengebot zu halten. Denn indem die Kirche alle ihre selbstständigen Mitglieder zum Fasten verpflichtet, indem sie also in diesen selbst fastet, erfüllt sie einen Theil ihrer wesentlichen Bestimmung, der allgemeinen Sündhaftigkeit der Welt entgegenzutreten und sie zu bekämpfen, und deßwegen ist auch jeder, sofern er Glied derselben sein will, schon aus diesem einzigen Grunde und abgesehen von dem Nutzen, den das Fasten in sittlicher Beziehung für den Menschen haben kann, verbunden, sich den betreffenden kirchlichen Anordnungen zu unterwerfen. Dürfen darum die Forderungen der äußern Legalität nicht geringgeschätzt oder als gleichgiltig bei Seite geschoben werden, so ist es auch nicht gerechtfertigt, dieselben im Allgemeinen den Forderungen innerer Sittlichkeit gleichzustellen. Denn das Innere ist immer über dem Aeußerlichen; die äußere Legalität ersetzt nie den Mangel innerer Gesinnung, wohl aber kann das Umgekehrte stattfinden. Dazu kommt noch, daß die Forderungen, welche an den Menschen in der Richtung gemacht werden, daß er durch Befolgung derselben seine Mitgliedschaft an den höhern Organismen, denen er angehört, bethätige, nicht in dem hohen Grade verbinden können,

zu thun. Daher finden ſich in einem ſolchen Fall keine unmittelbaren Principien (principia directa), auf welche das Handeln geſtützt werden könnte, wie ſolche entweder das Vorhandenſein eines gewiſſen Geſetzes oder die Gewißheit der Freiheit d. h. des Nichtgebundenſeins durch das Geſetz wären, und deßwegen müſſe das Handeln auf mittelbare Principien (principia reflexa) geſtützt werden. Als ſolches mittelbares Princip biete ſich zunächſt die allgemeine Wahrheit dar, daß das Handeln in der Richtung ſtattfinden ſolle, für welche die Präſumtion ſtehe. Um aber herauszubringen, für welche Richtung die Präſumtion ſtehe, d. h. im vorliegenden Falle, ob für das Geſetz oder für die Freiheit, müſſe man den Grundſatz anwenden: in dubio melior est conditio possidentis; man habe alſo zu unterſuchen, ob das Geſetz oder die Freiheit im Beſitzſtande ſei. Erſteres ſei z. B. dann der Fall, wenn man gewiß ſei, eine Verpflichtung übernommen zu haben und der Zweifel ſich blos darauf beziehe, ob man derſelben bereits genügt, letzteres dann, wenn gezweifelt wird, ob eine Verpflichtung wirklich übernommen worden oder erſt zu übernehmen ſei.

Man ſieht aus dieſer Darſtellung leicht, die Anwendbarkeit des Satzes: in dubio melior est conditio possidentis, auf das Verhältniß von Geſetz und Freiheit iſt nur behauptet, nicht bewieſen. Dieß iſt ein wiſſenſchaftlicher Mangel, der dadurch nicht gehoben wird, daß man ſich, wie Scavini [1]), auf die Autorität des hl. Alphons beruft, und der deßwegen auch Freunde des Aequiprobabilismus bewogen hat, jene Anwendbarkeit zu läugnen. So ſagt z. B. Gury [2]): probabiliter non valet principium istud in

1) Theol. mor. disp. II. cap. III. art. II.
2) Theol. mor. tract. de consc. 78.

aliis materiis extra justitiam. Etenim non valet in materia justitiae, nisi ex generali praesumptione, quod res pacifice possessa ad possessorem pertineat. Unde possessio in societate civili est factum mere materiale, quod *per se*, ex natura sua, nullum jus constituere potest. Non enim ex eo,. quod agrum possideam, concludi potest, eum titulo legitimo a me possideri. Cum autem agitur de aliis materiis nulla possessio invocari potest, cum nulla sit praesumptio, quae libertati jus quodpiam creet. Dices: possidet libertas contra legem, vel possidet lex contra libertatem ... Sed quid sibi vult, quaeso, talis possessio? ... Quanam auctoritate huic facto possessionis jus creatur? quid possidet lex? quid libertas? Possidetne lex jus imperandi? sed nonne dubium evadit jus illud, cum ipsa lex sit dubia? ... Quid etiam possidet libertas? ... jus agendi? ... sed eo ipso, quod lex dubia sit, nonne etiam jus libertatis dubium efficitur? Gury hat formell vollkommen Recht. Es iſt ein Ungedanke, den Begriff des Beſitzes auf Geſetz und Freiheit anzuwenden, die von allen Requiſiten, die man an einen Beſitzer machen kann, keine haben. Allein materiell hat Gury doch Unrecht; denn was will der Grundſatz in dubio est melior conditio possidentis eigentlich beſagen? Nichts als das: in einem Streithandel über materiellen Beſitz wird, wenn beide Partheien gleiche Gründe vorbringen können, die Sache im alten Stand, im status quo ante, gelaſſen und der Streithandel als gar nicht erhoben betrachtet. Daß der Grundſatz in dieſem Sinn auf das Verhältniß von Geſetz und Freiheit ſich anwenden laſſe, kann wohl nicht bezweifelt werden. Läßt ſich nach ſorgfältiger Unterſuchung in einem beſtimmten Falle der Zweifel, ob ein Gebundenſein durch das Geſetz

existire oder nicht existire, nicht dadurch lösen, daß sich für den einen oder andern Theil erheblichere Gründe ergeben, so bleibt der Zweifel und es darf nach dem Grundsatz, den wir an die Spitze dieser Abhandlung gestellt haben, gar nicht gehandelt werden. Dieß muß man festhalten, aber auch wohl unterscheiden zwischen der Handlungsweise, zu welcher der Zweifel anregt, und der Handlungsweise, welche, ohne daß ein Zweifel erhoben worden wäre, stattgefunden hätte. Für erstere darf man sich natürlich nicht entscheiden, denn der Zweifel darf nie Grundlage des Handelns werden; wohl aber für letztere, weil der Zweifel dadurch, daß er nicht zur Lösung gebracht werden konnte, sich als nichtig und als bloßer Incidenzpunkt in der Abfolge des im Bewußtsein sich vollziehenden Processes der practischen Vernunft erwiesen hat, der zwar insofern Beachtung verdiente, als er zur Wahrheit führen konnte, aber weil er dieß nicht vermochte, alle Bedeutung verliert. Wir wollen dieß an einem Beispiele klar machen. Es weiß einer, daß er zu Beobachtung des kirchlichen Fastengebotes verpflichtet ist. Nun entsteht in ihm der Gedanke, er könnte von dieser Verpflichtung wohl auch frei sein und bei weiterm Nachforschen findet er dafür Gründe, die wirklich ebenso bedeutend sind, als die, welche für das Nichtfreisein sprechen, z. B. daß sein Gewerbe gleich anstrengend sei wie die, welche von Haltung dieses Kirchengebotes befreien u. s. w. Man sieht wohl, in diesem Falle ist es ein doppelter Beweggrund, der auf das Handeln Einfluß üben möchte. Der eine liegt in dem zum voraus vorhandenen Bewußtsein der Verpflichtung, der andere in dem später aufsteigenden Gedanken, daß eine solche Verpflichtung nicht vorhanden sei. Indem dieser Gedanke sich zum

Zweifel ausgestaltet, nimmt er allerdings auch die Möglichkeit der Verpflichtung in sich auf, aber nur als das contradictorische Gegentheil seiner selbst, also in einem ganz andern Sinn als bereits vor seiner Entstehung diese Verpflichtung Inhalt des Bewußtseins war. Kann er sich nun nicht dialectisch über die contradictorischen Gegensätze, in welche er auseinander geht, hinausentwickeln, kann er dieselben nicht überwinden, so vernichtet er nur sich selbst, der ursprüngliche Inhalt des Bewußtseins aber bleibt unberührt und fest in der Stellung, aus welcher ihn der einfallende Gedanke zu verdrängen suchte, es aber nicht vermochte, und nur darin unterscheidet er sich von seinem frühern Zustande, daß er jetzt nach Ueberwindung des Zweifels seiner selbst gewiß geworden. Ganz so verhält es sich in allen Fällen, die hier in Betracht kommen können. Indem der später im Bewußtsein auftauchende Zweifel sich als nichtig erweist, bleibt ebendamit das, was vorher als Inhalt in demselben lag, in seinem Rechte. Kann daher allerdings der Grundsatz in dubio melior etc. in seiner unmittelbaren Fassung aus dem Rechtsgebiet nicht auf die übrigen Gebiete der Moral übergetragen und überhaupt auf das Verhältniß von Gesetz und Freiheit angewendet werden, so kann er es doch seinem wesentlichen Inhalt nach und vorausgesetzt, daß man sich über den Sinn dieser Uebertragung verständigt, empfiehlt er sich für die Detailausführung in der Moral als einfache und bequeme Formel.

Allein damit ist Gury's Einwurf noch nicht vollständig erledigt. Er beanstandet die Anwendung des fraglichen Grundsatzes auf das Verhältniß von Gesetz und Freiheit nicht blos deßwegen, weil weder von dem einen noch von dem andern ein Besitzrecht ausgesagt werden

könne, ſondern auch deßwegen, weil unter der Vorausſetzung, daß das Geſetz zweifelhaft ſei, auch das betreffende Recht ſowohl der Freiheit als des Geſetzes zweifelhaft werde. Ziemlich ähnlich ſpricht ſich auch Martin [1]) aus, nur daß er mit gewohnter Klarheit die Punkte, auf die es hier ankommt, deutlicher an's Licht ſtellt. Wir laſſen deßwegen ſeine Worte folgen. Nachdem er die Anſicht aufgeſtellt, daß der Grundſatz: in dubio melior etc. als bloßer Rechtsſatz auf moraliſchem Gebiet nicht zur Richtſchnur dienen könne, fährt er fort: „aber ſelbſt wenn dieſer Grundſatz auf ſittlichem Gebiete gültig wäre, ſo würde doch daraus nicht folgen, was von den Probabiliſten (Aequiprobabiliſten) zu Gunſten ihres Syſtems daraus gefolgert wird. Denn, was wohl zu bemerken, es handelt ſich hier ja keineswegs um die libertas facti, d. h. um das phyſiſche Vermögen, überhaupt etwas zu thun oder zu unterlaſſen, ſondern es handelt ſich hier vielmehr um die libertas juris, d. h. um das Vermögen, etwas erlaubt zu thun und zu unterlaſſen. Zweifle ich daher, ob in Beziehung auf eine vorhabende Handlung ein Verbot beſtehe, ſo iſt ja gerade dieſes zweifelhaft, ob es mir erlaubt ſei, die fragliche Handlung zu begehen, d. h. ob ich im Beſitze meiner Freiheit ſei. Es enthält ſomit der Satz, daß man, ſo lange die Exiſtenz des Geſetzes nicht gewiß, im Beſitze der Freiheit ſei, nur eine petitio principii; man ſtellt etwas als Princip auf, was ſelbſt erſt des Beweiſes bedarf. Tritt der Fall ein, daß die Gründe für die Exiſtenz eines Verbots ebenſo erheblich ſind, als die Gründe gegen dieſe Exiſtenz, ſo kann ich vernünftigerweiſe nicht urtheilen, daß

1) Lehrbuch der kath. Moral p. 107.

die Handlung nicht verboten sei und daher bin ich dann auch nicht mehr im Besitz der libertas juris. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß der Mensch nichts thun darf, wenn er nicht vorher zu einer vernünftigen Ueberzeugung gelangt ist, daß dieses ihm von dem göttlichen Willen gestattet oder befohlen ist; denn der göttliche Wille ist die Regel unseres Willens, die Regel ist aber früher als das Geregelte und ehe es mithin mir erlaubt sein kann, etwas zu thun, muß dieses mir von Gott gestattet sein, oder ich muß erst erkannt haben, daß dasjenige, was ich thun will, dem göttlichen Willen gemäß oder ihm wenigstens nicht widersprechend sei. Mit einem Worte, im Zweifel oder bei gleicher Probabilität für und gegen die Existenz eines Gesetzes ist nicht meine Freiheit im Besitzstande, sondern im Besitzstande ist das allgemeine Gesetz der Unterwerfung meines Willens unter den Willen Gottes, als meines höchsten Herrn und Gesetzgebers, und dieses Gesetz verpflichtet mich, alles dessen mich zu enthalten, wovon ich zweifele, ob es dem Willen Gottes entsprechend sei."

Zwei Punkte sind es demnach hauptsächlich, welche gegen Anwendung des Grundsatzes in dubio melior etc. im Gebiete der Moral geltend gemacht werden, einmal, daß eine solche Anwendung eine Verwechslung der libertas facti mit der libertas juris involvire, und sodann, daß dadurch der menschliche Wille in ein Verhältniß der Unabhängigkeit von dem göttlichen Willen gestellt werde, das ihm seiner Natur nach nie zukomme. Man könnte dagegen schon im Allgemeinen einwenden, daß die Rechtspflichten doch auch in das Gebiet der Moral gehören, und dennoch wird es keinem Moralisten einfallen, die Anwendbarkeit des

fraglichen Grundſatzes in Bezug auf dieſelben zu läugnen, ſchon aus dem einfachen Grunde, weil eine Entſcheidung nicht möglich wäre, indem das Recht auf das Streitobject beiden Theilen in gleicher Weiſe abgeſprochen werden müßte. Allein wir wollen darauf kein Gewicht legen, ſondern auf die Prüfung der einzelnen Punkte der Einwendung eingehen.

Was nun die angebliche Verwechslung der libertas facti mit der libertas juris anlangt, ſo würde eine ſolche allerdings ſtattfinden, wenn der Zweifel als das Erſte und Urſprüngliche zu betrachten wäre. Denn das iſt klar, daß im Zweifel ſelbſt es ſich nur um die libertas juris handeln kann, und die Zweifelsfrage wird, geht man vom Standpunkt der Freiheit aus, ſich immer ſo formuliren: iſt es erlaubt oder nicht erlaubt etwas zu thun oder zu unterlaſſen? Allein den Zweifel können wir nicht als das Erſte und Urſprüngliche ſetzen, ſo wenig als wir die Entzweiung uns als das Erſte denken können. Vielmehr muß dem Zweifel eine, wenn auch nur unmittelbare Sicherheit und Gewißheit vorausgehen, ſei's im Bewußtſein der natürlichen Freiheit, der libertas facti, oder des Gebundenſeins durch das Geſetz. Dieſes Bewußtſein iſt als das Urſprüngliche feſtzuhalten, dagegen der Zweifel als das Hinzukommende, als das Mittel zu betrachten, welches zur Prüfung der Sicherheit und Gewißheit des urſprünglichen Bewußtſein's dienen ſoll. Entſteht alſo in einem Menſchen ein Zweifel, ſo iſt in ſeiner Seele nicht nur der Inhalt der Zweifelsfrage, ſondern auch der Inhalt des derſelben vorausgehenden Bewußtſeins vorhanden, und dieſer wird feſtgehalten, bis der Zweifel entſchieden iſt. Entſchieden wird aber ein Zweifel nur dadurch, daß ſich für einen der

beiden contradictorischen Gegensätze, in welche er auseinandergeht, gewichtigere Gründe ergeben als für den andern. Wird aber dieses Resultat — den gehörigen Ernst der Untersuchung vorausgesetzt — nicht erreicht, bleiben sich auf beiden Seiten die Gründe gleich, so kann der Zweifel dem ursprünglichen Bewußtsein keinen Eintrag thun, eben weil er bloßer Zweifel bleibt und ihm als solchem an und für sich keine Berechtigung zukommt. Er sollte blos den Zweck erfüllen, klar zu machen, ob nicht in etwas anderm, als in dem Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins die Gewißheit und Sicherheit liege; da er aber diesen Zweck nicht erreicht hat, so hat er nur dazu gedient, wenigstens den negativen Beweis zu liefern, daß der genannte Ausspruch das Gesuchte, nämlich Sicherheit und Gewißheit bereits enthalte. Daher ist ein solcher Zweifel auch moralisch als nicht vorhanden zu betrachten; d. h. es läßt sich auf ihn, näherhin weder auf seine Bejahung noch auf seine Verneinung eine Handlung gründen, und man muß zu diesem Behufe auf den ursprünglichen Inhalt des Bewußtseins zurückgehen. Der innere Proceß gestaltet sich demnach in den beiden Fällen, die hier möglich sind, so: wenn ursprünglich das Bewußtsein der Freiheit vorhanden ist, so ist dieß zunächst nur ein Wissen vom Vorhandensein der natürlichen Freiheit, oder des natürlichen Ungebundenseins; der Zweifel nun geht von der Möglichkeit des Gegentheils, also von der Möglichkeit des Gebundenseins aus; da aber diese Möglichkeit nicht als Wirklichkeit erwiesen werden kann, so wird die ursprünglich im Bewußtsein vorhandene zunächst nur natürliche Freiheit ebendamit zur libertas juris, d. h. zu einer Freiheit, von welcher man weiß, daß in Bezug auf sie ein Gebundensein nicht existirt.

Ganz gleich iſt der Verlauf, wenn urſprünglich ein Bewußtſein des Gebundenſeins vorhanden iſt. Hier geht der Zweifel wieder von der Möglichkeit des Gegentheils, alſo von der Frage aus, bin ich nicht etwa frei? Allein ſofern auch hier dieſelbe nicht zur Bejahung gebracht werden kann, ſo dient ſie nur dazu, die urſprünglich anerkannte Verpflichtung zu einer ſolchen zu machen, die von dem Bewußtſein begleitet iſt, daß das Gegentheil nicht ſtatt haben dürfe. Daher machen ſich die Vertheidiger des Aequiprobabilismus keineswegs der Verwechslung der libertas facti mit der libertas juris ſchuldig. Was man ihnen in dieſer Beziehung vorwerfen könnte, wäre blos dieß, daß ſie gegen den Geiſt des Syſtems immer nur einſeitig die Präſumtion für die Freiheit gegen das Geſetz vertheidigten, dagegen die von ihnen anerkannte Präſumtion für das Geſetz gegen die Freiheit außer Augen ließen, während doch, um in dieſer Sache zur Klarheit zu kommen, nothwendig iſt, beides zugleich hervorzuheben.

Was den zweiten Einwurf anlangt, ſo wurde derſelbe ſchon dem hl. Alphons gemacht. Er ſagt in dieſer Beziehung H. A. de consc. 56: Ergo nascitur homo liber? non subditus et dependens a Deo? Non equidem. Homo nascitur subditus et dependens et devinctus parere praeceptis omnibus, quae ei Deus imponit; ut vero hujusmodi praecepta eum ligent, debent ei applicari actuali praecepti promulgatione, quae fit cum ei praeceptum rationis lumine manifestatur. Es liegt alſo dem Aequiprobabilismus nichts ferner, als das allgemeine Geſetz der Unterwerfung des menſchlichen Willens unter den Willen Gottes als ſeines höchſten Herrn und Geſetzgebers irgendwie antaſten zu wollen, im Gegentheil will er daſſelbe nur in ſeinem vollen

Umfange festhalten, und namentlich auch da, wo vorauszusetzen ist, es sei nicht göttlicher Wille, daß ein Gebundensein durch das Gesetz eintrete. Daher hält er fest an dem Grundsatze, daß soweit Gott will, daß der menschliche Wille durch das Gesetz gebunden sei, dieser unverbrüchliche Unterwerfung zu leisten habe, daß aber soweit Gott diese Unterwerfung nicht will, dieselbe auch nicht gefordert werden dürfe. Dieß scheint klar zu sein und keines Beweises zu bedürfen. Nur die Frage könnte erhoben werden, ob es auch Gesetze gebe, die nach göttlichem Willen aufhören können zu verbinden. Diese Frage hat einen doppelten Sinn: nämlich einmal ob ein Gesetz an und für sich aufhören könne, sei's für alle, sei's für Einzelne verbindlich zu sein, und sodann ob es in Betreff der Fälle, die unter das Gesetz gebracht werden können eine gewisse Gränze gebe, über welche hinaus sich die Verbindlichkeit desselben nicht erstreckt. Faßt man die Frage in ersterm Sinn, so ist sie unbedingt zu bejahen. Denn das unterliegt keinem Zweifel, daß gewisse Gesetze ihre Verbindlichkeit verlieren können wie denn auch alle Moralisten die Wege angeben, auf welchen dieß geschehen kann. Es sind diese das Aufhören des Grundes, auf welchen hin das Gesetz gegeben wurde, die Aufhebung von Seite der gesetzgebenden Gewalt, eine dem Gesetze entgegenstehende rechtskräftige Gewohnheit, sodann eine Dispens, ein Privilegium und endlich die Epikie oder Selbstdispensation, welche eintreten kann, wenn der Einzelne in einem bestimmten Fall überwiegende Gründe hat, anzunehmen, der Gesetzgeber habe denselben in dem Gesetze nicht einbegriffen. Dagegen gibt es freilich Gesetze, bei denen ein Aufhören, wenigstens so lange die Welt steht, nicht denkbar ist. Es sind dieß

die Geſetze, von welchen wir oben behauptet haben, daß in Bezug auf ſie in Zweifelsfällen unbedingt der ſicheren Meinung zu folgen ſei. Denn in Betreff dieſer Geſetze kann weder ein Aufhören des Grundes noch eine Abrogation und noch viel weniger eine Dispenſation oder die Epikie ſtatt finden. Dieſe beide Arten von Geſetzen ſind wohl auseinanderzuhalten. Letztere laſſen der menſchlichen Freiheit durchaus keinen Spielraum und deßwegen kann in Bezug auf ſie wohl mit Martin geſagt werden, daß bei gleicher Probabilität für und gegen die Exiſtenz eines ſolchen Geſetzes nie die menſchliche Freiheit im Beſitzſtande ſei, ſondern im Beſitzſtande ſei das allgemeine Geſetz der Unterwerfung des menſchlichen Willens unter den göttlichen. Ja man muß ſogar weiter gehen und daſſelbe nicht nur für den Fall der gleichen Probabilität für und gegen das Geſetz behaupten, ſondern auch für den Fall der höchſten Probabilität gegen das Geſetz, da in Bezug auf dieſe Geſetze die Probabilität gar nicht zur Anwendung gebracht werden darf. Anders dagegen verhält es ſich bei der erſtgenannten Art von Geſetzen. Schon deßwegen, weil ſie nicht unveränderlich ſind, verändert ſich ihre Stellung zur menſchlichen Freiheit und der Umſtand, daß ſie Dispenſation und Epikie zulaſſen, was will er anders bedeuten, als daß ihr Urheber nicht will, daß ſie in allen Fällen zur Anwendung kommen? Daher können wir vorläufig als allgemeines Reſultat feſtſtellen, daß es in Betreff dieſer Geſetze allerdings auch einen Beſitzſtand der Freiheit geben könne, einen Beſitzſtand, der ſeinen letzten Grund freilich nicht in dem menſchlichen Weſen als ſolchem hat, ſondern in dem Willen des Geſetzgebers, der die bindende Kraft ſeines Geſetzes nicht auf alle Fälle aus-

dehnt. Damit haben wir den Uebergang gewonnen zur Beantwortung der Frage in ihrer zweiten möglichen Fassung. Auch hier muß unterschieden werden zwischen den beiden Arten von Gesetzen, die wir so eben bemerklich gemacht. Daß die schlechthin unveränderlichen Gesetze, welche weder Dispensation noch Epikie zulassen, auch auf alle Fälle, die unter sie gebracht werden können, ausgedehnt sein wollen, geht aus ihrem Charakter der Absolutheit hervor. Glaubt z. B. einer die höchste Wahrscheinlichkeit für sich zu haben, daß das Gebot, sich taufen zu lassen, auf ihn keine Anwendung habe, so muß er sich demselben doch unterwerfen, da gegen ein derartiges Gesetz durchaus keine Wahrscheinlichkeit geltend gemacht werden kann. Dagegen die andere Art von Gesetzen fordert an und für sich selbst schon nicht die Ausdehnung auf schlechthin alle Fälle, die unter dieselben gebracht werden können und läßt somit der Möglichkeit Raum, eine Gränzlinie zu ziehen, nach welcher sich bestimmen läßt, in welchen Fällen ein Gebundensein durch das Gesetz, und in welchen das Gegentheil davon stattfindet. Dieß ist auch von Martin und überhaupt von den Probabilioristen, deren System er adoptirt, anerkannt, nur daß sie diese Gränzlinie anders ziehen als die Aequiprobabilisten. Denn während diese behaupten, ein Nichtgebundensein durch das Gesetz könne unter Umständen auch dann stattfinden, wenn die Gründe für dasselbe und für sein Gegentheil gleich gewichtig seien, behaupten jene, das Nichtgebundensein finde nur statt, wenn die Gründe für dasselbe wirklich die gewichtigern seien. Dieser Unterschied aber ist für die Streitfrage, um die es sich hier zunächst handelt, von keiner Bedeutung. Denn hier kommt es nur darauf an, zu zeigen, daß aller-

dings ein Beſitzſtand der Freiheit gegen das Geſetz anerkannt werden müſſe, und daß ſomit das allgemeine Geſetz der Unterwerfung des menſchlichen Willens unter den göttlichen nicht nur das involvire, daß ſich der Menſch in allen Fällen den Geſetzen zu unterwerfen habe, wo der Urheber derſelben eine ſolche verlangt, ſondern auch das, daß er frei ſein könne, wo eben dieſer Urheber eine Unterwerfung nicht fordert. Man kann daher nicht recht begreifen, wie Martin einerſeits behaupten kann, daß jenes allgemeine Geſetz den Menſchen verpflichte, alles deſſen ſich zu enthalten, wovon er zweifele, ob es dem Willen Gottes widerſprechend ſei, und andererſeits doch das Problem, das die gleiche Probabilität für und gegen das Geſetz bietet, ſo löst, daß er in allen ſolchen Fällen die Beobachtung des Geſetzes verlangt. Denn das Problem kann füglich auch in die doppelte Frage gefaßt werden: iſt es Wille Gottes, daß ich mich dieſem oder jenem Geſetz unterwerfe oder iſt es nicht Wille Gottes, daß ich es thue, oder beſſer: fordert Gott von mir dieſe Unterwerfung als eine Pflicht, ſo daß ich mich durch Nichtunterwerfung verſündige, oder fordert er ſie nicht als Pflicht, ſo daß ich auch ohne mich zu verſündigen, dieſelbe nicht leiſten kann? Wird nun im Falle gleicher Probabilität für und gegen das Geſetz immer nur die erſte Frage bejaht und darnach gehandelt, ſo iſt noch keineswegs gewiß, daß man dem göttlichen Willen entſprochen habe; denn es iſt ebenſo möglich, daß Gott ein ſolches Handeln nicht will, und daß man ſomit etwas als Pflicht betrachtet habe, was nur Scheinpflicht iſt. Zwar könnte es ſcheinen, als ob dieſer Umſtand in der Praxis nicht von Bedeutung wäre, da ja das Handeln nach der dem Geſetz günſtigen Mei-

nung Gegenstand des Rathes also nicht nur ein bonum sondern ein bonum melius werden könne. Allein wie wir bereits eben bemerkten, könnte dieß nur der Fall sein, wenn die betreffende Handlung in ihren Folgen Andere nicht berührte, und die Erfüllung anderweitiger sicherer Pflichten nicht unmöglich machte. Würde aber das eine oder das andere stattfinden, so könnte die Handlung nicht mehr Gegenstand des Rathes sein, weil die Erfüllung des Pflichtmäßigen unbedingt der Erfüllung des Gerathenen vorgeht. Somit entgeht man bei der angegebenen Lösung des Problems keineswegs der Gefahr, eine bloße Scheinpflicht aufzulegen und wenigstens eine materielle Verfehlung zu veranlassen. Daher wäre auch nur das consequent, mit den Aequiprobabilisten zu behaupten, daß hier ein unmittelbares Princip, auf welches das Handeln gestützt werden könnte, nicht vorhanden sei; denn wie ich mich entscheide, ob für ob gegen das Gesetz, muß ich zweifeln, daß ich etwas thue was Gott nicht will. Das Nächste nun, was zu folgen scheint, ist das, daß in einem solchen Falle gar nicht gehandelt werden solle; allein da in vielen Fällen nicht einmal ein Aufschub, geschweige denn eine Unterlassung der Handlung möglich ist, so bleibt nichts übrig als auf den Grundsatz in dubiis pars tutior est eligenda sich stützend nach der Meinung zu handeln, welche der Wahrheit am nächsten kommt. Daß aber dieses nicht nothwendig die für das Gesetz günstige Meinung (opinio tutior) sei, wie die Probabilioristen annehmen, haben wir bereits bewiesen.

Eine andere Fassung hat dem nämlichen Einwurf Patuzzi gegeben. Gesetzt, sagt er, der Satz in dubio est melior conditio possidentis lasse sich auf das Verhältniß

von Geſetz und Freiheit anwenden, ſo müſſe doch immer für den Beſitzſtand des Geſetzes entſchieden werden, da das Geſetz früher als die Freiheit, oder wie es Martin in der angeführten Stelle ausdrückt, die Regel früher ſei als das Geregelte. Die Vertheidiger des Aequiprobabilismus berufen ſich dagegen vorzüglich auf die Schriftſtelle: Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui. Adjecit mandata et praecepta sua. Eccli. 15, 14. Sie folgern daraus, daß die Freiheit früher war als das Geſetz, das Geregelte früher als die Regel. Allein man ſieht leicht, daß ſich aus einer abgeriſſenen Schriftſtelle nicht ſo viel folgern läßt, abgeſehen davon, daß die mandata et praecepta weiter nichts bezeichnen als den Inbegriff des altteſtamentlichen Geſetzes. Stellt man ſich bei Betrachtung der Frage auf den empiriſchen Standpunkt, ſo läßt ſich für einzelne Fälle leicht nachweiſen, daß die Freiheit früher war als das Geſetz. So waren Adam und Eva früher als das erſte Gebot im Paradieſe, ſo Moſes früher als die Geſetzgebung auf dem Sinai u. ſ. w. Allein mit einer ſolchen empiriſchen Betrachtung iſt nicht viel ausgerichtet. Höchſtens kann damit der ſo zu ſagen augenſcheinliche Beweis geführt werden, daß die entgegengeſetzte Behauptung nicht allgemein gültig ſei. Betrachtet man aber Geſetz und Freiheit, wie ſie an ſich ſich zu einander verhalten, ſo kann es ſich nicht um das Später oder Früher, überhaupt nicht mehr um einen Zeitunterſchied handeln, ſondern nur noch darum, ob dem Geſetze jener abſolute Charakter zukomme, der die Möglichkeit eines Nichtgebundenſeins durch daſſelbe ausſchließt. Damit aber kehrt im Grunde nur dieſelbe Frage wieder, die wir ſoeben gegen Martin behandelt haben. Muß zugeſtanden werden,

daß es Gesetze gibt, deren verbindende Kraft in der Zeit anfangen und auch aufhören kann, so muß auch zugestanden werden, daß dieselben einen Besitzstand der Freiheit gegen sich selbst zulassen und damit ergibt sich von selbst, daß das Problem der gleichen Probabilität für und gegen das Gesetz nur auf dem Wege gelöst werden könne, den der Aequiprobabilismus zeigt. Man kann daher immerhin zugeben, daß das Gesetz früher als die Freiheit, die Regel früher als das Geregelte sei, aber man wird dabei immer festhalten müssen, daß das Gesetz nicht weiter verbindet und die Regel nicht weiter regelt, als ihre innere Bestimmung ist.

Darf demnach die Anwendung des Satzes: in dubio melior est conditio possidentis in der Moral und zwar in der Weise, wie sie von den Aequiprobabilisten geschieht, als gerechtfertigt betrachtet werden, so kann die Anwendbarkeit der übrigen Sätze, die wir oben angeführt, keinem Zweifel unterliegen. Denn sie verhalten sich als einfache Folgerungen aus jenem, und drücken in Bezug auf die verschiedenen Arten des Zweifels denselben Sinn aus, daß der Zweifel als bloßer Incidenzpunkt und der status quo ante als hergestellt zu betrachten sei.

Die Einwendungen, die man gegen den Satz: lex dubia non obligat, von welchem Liguori und seine Schüler ausgegangen sind, erhoben hat, können wir füglich übergehen, da wir einen andern Ausgangspunkt gewonnen und dieselben uns somit nicht treffen. Wir bemerken blos, daß die Vertheidigung jenes Satzes entschieden leichter und wohl auch glücklicher hätte geführt werden können, wenn man ihn nicht für sich allein hingestellt, sondern immer seine nothwendige Ergänzung durch den Satz:

libertas dubia non tollit obligationem beigezogen hätte. Zwar scheint sich diese Ergänzung von selbst zu verstehen, allein die gegenseitigen Argumentationen lauten doch so, als ob man dieselbe von beiden Seiten ganz außer Acht gelassen hätte.

Dagegen können wir den Einwurf, mit welchem Martin seine Erörterungen über den Aequiprobabilismus schließt, nicht unberücksichtigt lassen. Um nämlich die Unhaltbarkeit der äquiprobabilistischen Grundsätze auf moralischem Gebiete zu zeigen, führt er einige auf dieselben gegründeten Entscheidungen an und fragt dann: Wer sieht diesen Entscheidungen nicht auf den ersten Blick das rein Willkührliche und Aeußerliche an? Die Entscheidungen, die er anführt, sind die gewöhnlich von den Vertheidigern des Aequiprobabilismus zur Verdeutlichung ihrer Grundsätze angeführten Beispiele. Nun will ich nicht läugnen, daß diese hauptsächlich auf das kirchliche Fastengebot sich beziehenden Beispiele „auf den ersten Blick" uns [1]) frappiren; auch möchte ich es Niemand übel deuten, wenn er unwillkührlich in einige Heiterkeit geräth über folgendes von Scavini Theol. mor. l. c. p. 69 der Brüsseler Ausgabe angeführte Beispiel: Seminarii alumnus regularum suarum et disciplinae cultor valde accuratus, tempore solatii et recreationis ad finem suum declinante, dubitat utrum signum silentii et occupationis jam personuerit necne. Dubium ex hypothesi est aequale ex utraque parte, cum nihil habeatur de praesenti quo certa reddatur veritas: si porro rebus sic stantibus ipse in suo solatio et recreatione per-

1) Ein schon aus dem Mittelalter stammender Spruch lautet: Italorum devotio et Germanorum jejunia communiter habentur ut aequinania.

severet, quis eum poterit de culpa accusare? nemo sane, quia in hoc casu *possidet* ipsius libertas. Sed si ex adverso tempore studii et silentii dubitet utrum datum sit signum finis, ut vocant, atque solatii necne, et stante tali dubio studium relinquat et silentium violet, jure merito de culpa accusabitur, quia in tali casu non *possidet* ejus libertas sed *possidet* lex et disciplina Seminarii. Wie bereits angedeutet, man könnte allerdings wünſchen, daß andere Beiſpiele gewählt wären, allein ſehen wir einmal zu, ob denn bei den vorhandenen die Sache ſo ſchlimm ſtehe, daß ſie ſchon auf den erſten Blick durch die Aeußerlichkeit und Willkührlichkeit der in ihnen gegebenen Entſcheidungen die Unſtatthaftigkeit der äquiprobabiliſtiſchen Principien beweiſen ſollen. Fangen wir zunächſt mit dem an, das den ſchlimmſten Schein gegen ſich hat, mit dem von Scavini gegebenen Beiſpiel. Eine Anſtalt wie ein Seminar hat eine äußere Ordnung nöthig: die Zeit des Studiums, der Erholung, des gemeinſchaftlichen Kirchenbeſuchs u. ſ. w. muß auf Stunde und Minute hin feſtgeſtellt ſein, wenn nicht erhebliche Nachtheile für das Ganze entſtehen ſollen. Dieſer Ordnung hat jeder Zögling ſich zu unterwerfen, ſofern er Mitglied der Anſtalt iſt und es erwachſen ihm eben ſo viele Pflichten, als dieſelbe einzelne Beſtimmungen in ſich faßt. Was iſt nun das Mittel zu entſcheiden, ob er dieſen Pflichten nachgekommen? Es iſt die Uhr, das gegebene Zeichen u. ſ. w., kurz etwas rein Aeußerliches. Deßwegen wird es auch kein ſo großer Fehler ſein, wenn der Zweifelsfall in Bezug auf die betreffenden Pflichten nach einem äußerlichen Princip entſchieden wird. Ich wenigſtens ſehe nicht ein, wie man überhaupt im Gebiete des Aeußerlichen nach andern als

äußerlichen Principien entſcheiden ſollte. Man könnte allerdings ſagen, eine ſolche äußerliche Legalität iſt moraliſch nichts werth, allein damit würde man offenbar zu weit gehen. Es wird zwar die bloße Legalität niemals an und für ſich ſchon als ein Zeichen inneren moraliſchen Werthes betrachtet werden können, allein das Fehlen derſelben wird man doch auch nicht als ein ſolches gelten laſſen wollen. Man kann weiter ſagen, es wäre beſſer, im Zweifelsfalle eher das zu thun, was das Geſetz verlangt, als es zu unterlaſſen. Das ſagen wir auch, es iſt dieß beſſer; allein, um bei dem angeführten Fall ſtehen zu bleiben, man wird einen Zögling, der es mitunter in Erfüllung ſeiner Anſtaltspflichten, wie man ſagt, auf Spitz und Knopf ankommen läßt und nicht um ein Haar breit mehr thut, als ſie unzweifelbar verlangen, noch nicht für einen ſchlechten halten können. Allein das Princip ſoll nicht blos äußerlich ſondern auch willkührlich ſein. Wäre dieß, ſo müßte ſich im vorliegenden Fall auch umgekehrt entſcheiden laſſen d. h. es müßte die Verſpätung im Anfange der Arbeitszeit als culpa, dagegen die Verfrühung im Aufhören derſelben als ohne culpa vor ſich gehend betrachtet werden können. Daß dieß in einzelnen Fällen angehe, läugne ich nicht, allein die allgemeine Praxis in ſolchen Anſtalten, in Beziehung auf das Anfangen nachſichtiger zu ſein als in Beziehung auf das Aufhören, dürfte doch ein Fingerzeig ſein, was als das erfahrungsmäßig, d. h. in den meiſten Fällen richtige zu betrachten ſei. Daher wird man das fragliche Princip wohl als ein Auskunftsmittel, keineswegs aber als eine rein willkührliche Aufſtellung anſehen können. Aehnlich ſind die übrigen Beiſpiele zu beurtheilen. Was insbeſondere das Faſten

anlangt, so gehört dasselbe, wenn es von der Kirche vorgeschrieben ist, in das Gebiet der äußern Legalität und insofern sind auch die Kriterien, nach welchen die Erfüllung dieser Pflicht zu beurtheilen ist, äußerliche. So ist es z. B. der Freitag, an welchem ich Abstinenz zu halten habe und zwar von Donnerstag Nachts 12 Uhr bis Freitag Nachts 12 Uhr. Ich kann für mich jeden andern Tag in der Woche Abstinenz halten, aber um dem Kirchengebote zu genügen, ist eben dieß Aeußerliche festzuhalten, daß ich am Freitag und zwar innerhalb der angegebenen Zeitfrist mich des Fleischessens enthalte. Warum sollte nun zur Lösung eines diese Pflicht betreffenden Zweifels nicht auch ein äußerliches Kriterium angewendet werden? Oder soll ich mich in subjectiver Selbstgenugsamkeit leicht über den Zweifel hinwegsetzen, oder aber mich verpflichtet halten mehr zu thun, als die Kirche selbst will? Indessen sind es nicht blos solche Fälle, mit welchen es der Aequiprobabilismus zu thun hat, sondern sie sind zunächst nur als Beispiele gewählt, um dem Schüler am handgreiflichsten die Eigenthümlichkeit des Systems klar zu machen. Daß dasselbe auf eine Reihe anderer Fälle, zum Theil von erheblichstem Belange zur Anwendung komme, weiß jeder, welcher mit positiver Moraltheologie bekannt ist.

Uebrigens ist das System des Aequiprobabilismus weit entfernt von dem Anspruch, den Weg der Vollkommenheit zeigen zu wollen, sondern nur den Weg, den man gerade noch sicher einschlagen kann, ohne in Sünde zu verfallen. Daher verwirft derselbe die Entscheidungen des Probabiliorismus und Tutiorismus nicht an und für sich wie die des Probabilismus und Laxismus, sondern nur insofern, als dieselben einen verpflichtenden Charakter an-

ſprechen wollen. Dagegen legt er es Jedem nahe, dieſelben, wenn nicht etwa die Verletzung einer andern Pflicht dadurch entſtehen würde, als Rath zu befolgen. Man kann ſich in dieſer Beziehung nicht ſchöner ausdrücken, als der hl. Alphons ſelbſt, der in ſeiner Schrift über den gemäßigten Gebrauch des Probabilismus ſagt: Deo bene juvante omni vi conabor perfectissimam ingredi viam; sed obligare omnes homines ad rejiciendam in praxi quamlibet opinionem minus tutam neque moraliter certam et absolutionem denegare non facientibus, hoc puto exigi non posse, antequam de hoc ab ecclesia sententia proferatur.

Sofern der Aequiprobabilismus eine Modification des Probabilismus im weiteſten Sinn iſt, ſo können wir nicht umhin, in dieſer Beziehung noch einige weitere Bemerkungen anzuknüpfen. Man hat dem Probabilismus vorgeworfen, daß weder das chriſtliche Alterthum, noch das Mittelalter denſelben gekannt haben. Dieſe Behauptung iſt nun richtig und unrichtig zugleich. Unrichtig iſt ſie dann, wenn man ſie ſo verſtehen wollte, es ſei in dieſen Zeiträumen zur Entſcheidung von zweifelhaften Fällen die Probabilität überhaupt nicht zur Anwendung gekommen; richtig aber iſt ſie inſofern, wenn nur geſagt ſein ſoll, einerſeits der Name Probabilismus ſei neu, und andererſeits ſei die Befugniß von der Probabilität Gebrauch zu machen, in andere Hände gekommen, als ſie früher war. Denn was das erſte anlangt, ſo iſt bekannt, daß der Probabilismus von dem Dominicaner Bartholomäus de Medina, Profeſſor der Theologie an der Univerſität Salamanca ungefähr um das Jahr 1570 zuerſt unter dieſem Namen in der Moraltheologie zur Geltung gebracht wurde, ein Vorgang, der reißend ſchnell auf allen Univerſitäten

und Lehranstalten der katholischen Welt Nachfolge fand, so daß um das Jahr 1600 bereits in allen Schulen der Probabilismus zur Entscheidung casuistischer Streitfragen verwendet wurde. Was das zweite anlangt, so darf als die im Mittelalter allgemein giltige Regel für Entscheidung von Zweifelsfällen der Satz des hl. Thomas von Aquin Summa 1. 2. qu. 106. art. 6 ad e angesehen werden: si dubium sit, debet vel secundum verba legis agere vel superiorem consulere. Nach diesem Satze darf also nur der Untergebene von der Probabilität nicht Gebrauch machen, wohl aber darf es der superior, um jenen zu bescheiden. Man sieht leicht, eine solche Regel konnte nicht mehr streng durchgeführt werden, als mit dem Eintreten der Neuzeit zugleich auch das Band der hierarchischen Ordnung in der Kirche lockerer und insbesondere durch Staatsgesetzgebungen der Verkehr mit dem Oberhaupt der Kirche vielfach erschwert wurde. Es legte sich daher von selbst nahe, daß die Anwendung der Probabilität zur Entscheidung von zweifelhaften Fragen auch andern Kreisen in der Kirche, als bloß den Trägern der hierarchischen Gewalt gestattet werden mußte, und zwar um so mehr, als die Neuzeit zugleich eine Menge neuer Verhältnisse schuf, von welchen es zweifelhaft werden konnte, ob auf sie die auf andere Zustände berechneten bestehenden Kirchengesetze anwendbar seien. Wir machen in dieser Beziehung blos aufmerksam auf die totale Veränderung, welche durch die Entdeckung Amerikas und seiner reichen Schätze an edeln Metallen in Beziehung auf die Grundlage des Besitzes herbeigeführt wurde. Konnte das Mittelalter noch das Zinsennehmen überhaupt als ein Wuchergeschäft betrachten, so mußte sich dieses ändern, sobald an die Stelle des liegenden

Gutes als der Grundlage des Besitzes im Allgemeinen das Geld trat, und dieses in der Gesellschaft zu einem Gegenstande wurde, der an und für sich geeignet ist, Früchte zu bringen. Daher mußte ein Zeitpunkt kommen, wo die mittelalterliche kirchliche Gesetzgebung über das Zinsennehmen mit dem Aufhören ihres Grundes zugleich auch ihre Verbindlichkeit verlor. Es ist natürlich, daß sich dieser Uebergang nicht plötzlich, sondern allmählig machte, und daß deßwegen die höchste kirchliche Auctorität nur nach und nach sich zu entscheidenden Aussprüchen herbeilassen konnte. Deßwegen mußte eine Vermittlung des Alten und Neuen eintreten, und diese wurde dadurch möglich, daß unter stillschweigender Zustimmung der Kirche die Wissenschaft sich die Befugniß aneignete, von der Probabilität Gebrauch zu machen. Läßt sich durchaus nicht läugnen, daß sie von dieser Befugniß nicht immer den gehörigen Gebrauch machte, daß sie in den Händen eines Caramuel, Escobar u. s. w. zu einem wahren Irrlichte wurde, so kann hinwiederum nicht geläugnet werden, daß die Organisation der Kirche hinreichende Mittel bot, solche Auswüchse zu beschneiden und die wissenschaftliche Thätigkeit in die gebührenden Schranken einzuweisen. Daher ist der Probabilismus im weitesten Sinn keineswegs etwas Verwerfliches, sondern wie er aus einer gewissen innern Nothwendigkeit entstanden, so wird er sich mit derselben Nothwendigkeit erhalten, als das Mittel, das Neue, das die fortlaufende Entwicklung des Menschengeschlechts ausgestaltet, mit dem bereits Bestehenden in Einklang zu bringen, der kirchlichen Gesetzgebung vorzuarbeiten und in den Gebieten, in welchen die Gesetze nothwendig den Charakter der Veränderlichkeit an sich tragen, den Fortschritt zu fördern, ohne auf der

einen Seite das Alte zu verwerfen, ſo lang es noch lebensfähig iſt, und das Neue aufzunehmen, ehe es ſich als innerlich berechtigt ausgewieſen.

Aberle.

2.

Ritschl und die Ignatianischen Briefe.

Es ist einmal das Loos des altehrwürdigen Ignatius, in Stücke gerissen zu werden von unruhigen und unsanften Wesen, sprunggeübten Leoparden, die um so weniger zahm werden, je mehr man sie zu beschwichtigen sucht. Das Fleisch soll von den Knochen gelöst werden, bis nur ein mageres Gerippe übrig bleibt, oder wenige Gebeine, und der gotterfüllte, für die Kirche glühende Geist des Mannes sich verflüchtigt hat. Und wie Polykarp sein Genosse war im Leben und im Tode, so soll er auch vor dem Richterstuhle der neueren Kritik nicht von ihm geschieden werden. Auch er muß sich auf die Folterbank legen lassen, weil er das Verbrechen begangen, die Briefe seines Freundes bewundert, benützt und empfohlen zu haben. Das nächste Wort nach Cureton und Bunsen hat Ritschl gesprochen in seinem Werke: „die Entstehung der altkatholischen Kirche". Was die inneren Gründe angeht, wiederholt er im Ganzen nur das von Bunsen Gesagte; desto mehr beschäftigt er sich mit dem Briefe Polykarps, mit welchem, wie er richtig sah, die Aechtheit des bisherigen Textes stehen oder fallen muß. Ueber die Einwendungen ersterer Art können wir also dieses Mal verhältnißmäßig kürzer hinweggehn, länger muß uns der neue Angriff gegen den Freund unseres Ignatius beschäftigen.

Den Zusammenhang betreffend werden wir mit der allgemeinen Bemerkung abgewiesen, daß derselbe im syrischen Text weit logischer sei; nur habe Bunsen nicht immer den Text hinreichend hergestellt. Als ein besonders wichtiger Fall dieser Art, bei welchem sich der längere Text sicher als unächt erweist, wird [1]) die Stelle aus dem Epheserbrief angeführt, welche nach Cureton also heißt: *Ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς τοῦ Κυρίου καὶ τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη ἀπὸ τοῦ ἀστέρος* [2]). Hier soll der Beisatz des längeren Textes *ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ Κυρίου* nach dem Zusammenhang eine reine Unmöglichkeit sein. Wenn hier davon die Rede sei, daß die Merkmale der Gottheit Christi dem Teufel verborgen blieben, so geschehe dieses nur zur Erklärung der Thatsache, daß der Teufel den Tod Christi bewirkte, gemäß einer durch das ganze Alterthum verbreiteten Vorstellung. Der Tod Christi könne also nicht selbst unter dasjenige gesetzt sein, was der Teufel nicht erkannte. Bunsen habe, indem er diesen Beisatz wieder eingesetzt und durch Tilgung des *καὶ* das *τρία μυστήρια κραυγῆς* zu einer Opposition zum Vorhergehenden gemacht habe, den Gegnern das einleuchtendste Argument gegen die Ursprünglichkeit seines Textes an die Hand gegeben.

Allein der Zusammenhang, wie ihn Ritschl angibt, ist nicht nur durchaus nicht nothwendig, sondern sogar ganz unbegründet. Nach der gewöhnlichen Lesart ließe er sich dagegen auf folgende Weise ganz passend herstellen.

---

1) S. 577. Anm. 2.
2) Eph. 19.

Ignatius streitet gegen die Doketen, welche es für unmöglich halten, daß Gott am Kreuz gestorben. Mein Geist, sagt er diesen gegenüber, versinkt in Nichts vor dem Kreuze, das den Ungläubigen Aergerniß ist [1]). Der Fürst dieser Welt, von dem die häretische Lehre ausgeht [2]), hat eben die drei Geheimnisse nicht erkannt, die so verborgen und unscheinlich und stille auftreten und doch so laut rufen. Er hat die Jungfrauschaft Mariä nicht erkannt: sie schien ihm auf gewöhnlichem Wege empfangen zu haben; die Armuth und Niedrigkeit der Geburt Christi hat er nicht durchschaut; er glaubte zu siegen, als Christus am Kreuze starb, weil er dessen Kraft nicht erkannte. Man wird wenigstens nicht behaupten können, daß dieser Gedankengang ein unmöglicher sei.

Doch es ist nicht einmal ausgemachte Sache, daß der Syrer die Worte *καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου* nicht gelesen hat. Denn von den zwei Cureton'schen Handschriften, welche den Epheserbrief enthalten, hat die von Cureton mit *γ* bezeichnete selbst das fragliche Glied. Ritschl, der das Corpus Ignatianum nicht gesehen zu haben scheint, hat also seine Argumentation auf eine sehr ungewisse Grundlage gebaut.

Mögen wir nun aber wie immer lesen, so liegt die Hauptschwierigkeit für den syrischen Text darin, daß er die drei Geheimnisse dem Sterne selbst zuschreibt. Er liest nämlich *καὶ τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη ἀπὸ τοῦ ἀστέρος*, was Bunsen sehr gewaltsam emendirt in *τρία μυστήρια ἐναργῆ, ἅτινα ἐκηρύχθη τῷ ἀστέρι*. Was sollen nun aber diese drei Geheimnisse sein,

1) n. 18. 2) n. 17.

die der Stern machte oder im beſten Falle verkündigte. Hierüber gerathen die Freunde des kürzeren Textes in die größte Verlegenheit. Bunſen verzweifelt daran und geht geradezu von ſeinem Texte ab. Cureton [1]) geſteht, daß es ſehr ſchwer ſei einen Sinn zu finden, und ſpricht ſich ſehr unentſchieden darüber aus: Was dieſe Geheimniſſe immer bedeuten möchten, ſo ſchienen ſie Bezug zu haben auf die Jungfrauſchaft Mariens, die Geburt unſeres Herrn und die Erſcheinung des Sterns der Weiſen. Man könne ſie auf den Geſang der himmliſchen Schaaren beziehen. Wie, hat er nicht geſagt, und vermögen wir nicht einzuſehen. Ritſchl findet nichts ganz Angemeſſenes, indem er die himmliſchen Stimmen, die in den Evangelien vorkommen, nicht zuſammenfaſſen will noch auch kann, weil ſie mit dem Stern in keiner Beziehung ſtunden. Daher ſchlägt er als Auskunft vor, anzunehmen, daß im Evangelium, deſſen ſich Ignatius bediente, drei himmliſche Stimmen vorkamen oder daß τρία aus dem Artikel τὰ entſtanden ſei, d. h. wiederum, der Text muß geändert werden, um einen Sinn zu bekommen.

Auf einen gegen ihn anzuwendenden Grund macht Ritſchl ſelbſt aufmerkſam, ohne ihn vollſtändig löſen zu können, nämlich, daß in der Verbindung τυκετὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν, welche der ſyriſche Text ſtatt der gewöhnlichen Lesart τυκετὸς αὐτῆς darbietet, jenes Wort gegen den Sprachgebrauch paſſiviſch zu faſſen wäre. Er beruft ſich dagegen auf die Worte des Römerbriefs [2]): ὁ δὲ τυκετός μοι ἐπίκειται, die er überſetzt: das Geboren-

1) Corp. Ign. p. 286. not. ad p. 36. l. 2.
2) n. 6.

werden, nämlich ein Martertod zum ewigen Leben, steht mir bevor. Allein dort ist die passivische Bedeutung noch problematischer, Bunsen und der Syrer übersetzen: das Gebären, die Geburtswehen; die lateinische Uebersetzung hat dafür lucrum und zieht ὄδε zusammen, was das Einzige ist, was einen Zusammenhang gibt, im kürzeren wie im längeren Text, und nicht so ganz ohne Analogie dasteht, indem τόκος den Zins, den Gewinnst bedeutet, und τικτὸς auch wohl das Erzeugte.

Hinsichtlich des Dogma wird bemerkt, daß unsere Briefe bereits deutliche Spuren der regula fidei, des sogenannten Symbolums der Apostel enthalten und zwar desjenigen Theils, welcher von der Person Christi handle [1]). Diese Glaubensregel, namentlich die Artikel über die Menschwerdung, sollen erst im Laufe des II. Jahrhunderts den Gnostikern gegenüber aufgestellt worden sein.

Die auf den Gnosticismus genommene Rücksicht ist überhaupt ein Punkt, der unseren Briefen vorgeworfen wird. Allein, daß die Anfänge der Gnosis nicht erst nach Ignatius zu suchen sind, geht doch wohl aus einem großen Theil der canonischen Literatur, über den freilich Ritschl keine Silbe spricht, und aus einer Masse von historischen Zeugnissen hervor, die doch zu gewichtig ist, als daß ihr nicht etwas Wahres zu Grunde liegen sollte. Wer wird annehmen wollen, daß die Gnosis sofort in der künstlich entwickelten Form aufgetreten sei, in der wir sie bei Valentinus vorfinden? Niemals entsteht eine Richtung auf einmal, sondern allmählig sammeln sich die Elemente, welche die neue Erscheinung hervorbringen. Sie hat viele Vor-

1) Trall. 9. 10. Smyrn. 2.

läufer vor sich, viele Nüanzen neben sich, die unentwickelter und unentschiedener, dennoch auf dasselbe Ziel lossteuern. Für die Gnosis lagen die Keime schon in der Zeit vor Christus. Dieses allgemeine Streben nach tieferer Erkenntniß des bis dahin Geglaubten lag in der ganzen Zeit und ergriff daher gleichmäßig die verschiedensten Religionsparteien: Juden, Ebioniten, Pauliner, Johanneschristen und zuletzt selbst das Heidenthum. Wenn Eusebius den Anfang der Gnosis tiefer hinabzurücken scheint, so versteht er unter diesem Namen die vorzugsweise also benannte, vollkommen ausgebildete Richtung, die durch Basilides ihren Anfang nahm.

Das Glaubensbekenntniß wird wohl auch seiner Form nach noch nicht ganz der apostolischen Zeit angehören. Allein die Anfänge davon datiren sich sicherlich so hoch hinauf, da es sich nach Ritschl selbst im II. Jahrhundert bei allen Parteien schon vorfindet. Vor der Annahme zur Taufe mußte Jeder um seinen Glauben gefragt werden. Durch den Gebrauch bildete sich allmählig eine ständige Formel. Daß sie von Anfang durchaus nichts über den Stifter der neuen Religion enthalten haben solle, nicht einmal das Wenige, was Ritschl Christum selbst von sich sagen läßt, ist durchaus unglaublich. Die ersten Spuren von ähnlichen abverlangten Glaubensbekenntnissen sind auch dagegen [1]).

Von größerem Belange ist, was Ritschl über den Unterschied beider Texte in ihrer Lehre von der Hierarchie sagt. Das von Bunsen bereits eingewendete wird wiederholt, aber klarer formulirt und Neues hinzugefügt. Der

1) Act. 8, 37. Joh. 9, 35; 17, 3. besonders I. Cor. 8, 6.

Bischof ist nach dem syrischen Text kein Kirchenbeamter, sondern blos ein Gemeindebeamter; er spricht durchaus nicht an, Stellvertreter Gottes und Christi zu sein, das Verhältniß der einzelnen Christen zu Gott zu vermitteln, oder durch legitime Nachfolge seine Gewalt von den Aposteln abzuleiten. Keine Spur einer Beziehung des bischöflichen Amtes auf die ganze Kirche findet sich hier vor. Dem Bischof kömmt nicht vorzugsweise das Lehrgeschäft zu oder gar das Vertreten einer bestimmten Lehrweise. Zwar wird von seinem Verhältniß zu Häretikern gesprochen [1]), aber er wird solchen gegenüber bloß zur Geduld und Sanftmuth ermahnt. Das einzige Geschäft dieses harmlosen, patriarchalischen Oberpresbyters ist, dafür zu sorgen, daß nicht etwa ein zu hitziger Ascete sich Wehe thue, daß alle übrigen gute Heirathen schließen und daß den Wittwen das Brod nicht ausgehe. Diesem Bilde sähe nun freilich das vom Bischof im längeren Text entworfene sehr wenig gleich. Hier tritt uns der Hierarch der Pseudo-apostolischen Constitutionen entgegen, mit denen die sieben Briefe oft sogar im Ausdruck übereinstimmen. Hier zeigen sich deutliche Spuren des Streites mit den Montanisten über die Schlüsselgewalt.

Allein, es ist doch eine auch von Cureton zugestandene Sache, daß die Ansichten über die hierarchische Gewalt in seinem Texte gerade dieselben sind, wie im längeren, und er gründet gerade darauf seine Argumentation, daß sich namentlich keine Absicht der Abkürzung nachweisen lasse, weil Lehre und Kirchendisciplin in beiden Texten dieselbe ist. Daß einzelne Prädicate des bischöflichen Amtes nicht

1) Polyc. 3.

ausdrücklich in den ſyriſchen Excerpten erwähnt werden, wie namentlich die apoſtoliſche Nachfolge, iſt kein Beweis, daß der Urheber dieſer Stücke ſie verwarf. Die apoſtoliſche Nachfolge iſt ſicherlich nicht von ihm geläugnet worden, wie Ritſchl aus dem Römerbrief [1]) beweiſen möchte. Wenn es dort heißt: *Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος*, ſo betrifft der hier geſetzte Unterſchied nicht die Amtsgewalt, ſondern die perſönliche Befähigung, die Verſchiedenheit der Charismen; oder, wenn es die Amtsgewalt iſt, in welcher dem Petrus und Paulus eine Superiorität zugeſtanden wird, ſo deutet Ignatius auf die beſonderen, außerordentlichen Privilegien hin, welche die Apoſtel als Gründer der Kirche beſaßen. Das Stillſchweigen aber über die apoſtoliſche Nachfolge ebenſowohl, wie über manche andere Punkte, kann uns nicht vorgehalten werden, wenn ſich ſonſt nachweiſen läßt, daß Ignatius die hierarchiſche Gewalt als eine von Gott geſetzte, im Gewiſſen bindende anſieht: denn das Uebrige folgt dann daraus von ſelbſt.

Ritſchl mußte, um über dieſen Hauptbeweis hinwegzukommen, allerdings nicht wenig Scharfſinn anwenden Denn er liegt ſo klar wie möglich im Brief an Polycarp [2]) ausgeſprochen. *Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε*, ſagt Ignatius, *ἵνα καὶ ὁ Θεὸς ὑμῖν. Ἀντίψυχος ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις καὶ μετ' αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο σχεῖν ἐν Θεῷ*. Wie kann man deutlicher und emphatiſcher ſagen, daß das Verhältniß des Einzelnen zu Gott nicht unabhängig iſt von dem zum Biſchof, daß die Unterwerfung unter die biſchöfliche Gewalt eine von

1) n. 4. 2) n. 6.

Gott gewollte sei. Ritschl erwiedert, dieses sey nur inso-ferne gesagt, als Einheit und Ordnung Gott gefällig sind, der Bischof aber factisch der Vertreter und Erhalter der-selben ist; es sey eine sittliche, nicht eine dogmatische Noth-wendigkeit. Wenn man solche Distinctionen liest, wird man versucht, die Critik zu definiren als die Kunst Alles aus Allem zu machen, wie einst Voltair die Etymologie diejenige Kunst nannte, die sich um die Vocale wenig bekümmert und auch nicht viel aus den Consonanten macht. Eine solche Erklärung ist nicht dem natürlichen und for-mellen Verstande der Worte angemessen, indem sie direct von der Unterwerfung unter die Kirchengewalt sprechen und folglich aussagen, daß sie als solche göttliches Ge-bot sei.

Die Amtsbefugniß des Bischofs wird nicht auf die Disciplin beschränkt: daß ihm eine Lehrgewalt zugeschrieben, daß er als die erste Stütze des wahren Glaubens angesehen wird, geht gerade aus der Stelle hervor, welche Ritschl anführt, um das Gegentheil zu beweisen oder vielmehr, um sie zu präoccupiren: *Οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες μή σε καταπλησσέτωσαν. Στῆθι ἑδραῖος ὡς ἀθλητὴς* (oder *ἄκμων*) *τυπτόμενος. Μεγάλου ἐστὶν ἀθλητοῦ τὸ δέρεσθαι καὶ νικᾷν, μάλιστα δὲ ἕνεκεν θεοῦ πάντα ὑπομενεῖν ἡμᾶς δεῖ* [1]). Harte Kämpfe gab es also schon damals von Seite von Irrlehrern. Und wer ist es, der als Vorkämpfer gegen sie auftreten, die Angriffe zuerst aufnehmen soll, als der Bischof? Der ganze Kampf wird auf ihn bezogen, als wenn er sich gegen seine Person allein wendete. Er ist also der rechte

1) Polyc. 3.

Träger der Lehre, derjenige, der für ihre Erhaltung zu sorgen hat; er ist auch in dieser Beziehung der Mittelpunkt der Einheit (*τῆς ἑνώσεως φρόντιζε*).

Das Amt des Bischofs soll gar keine Beziehung auf die ganze Kirche haben, jede Gemeinde für sich dastehen, ohne in der Einheit des Episcopats eine Verbindung mit andern zu haben. Hiegegen läßt sich von Ritschl's Standpunkt aus einwenden, daß ja doch Ignatius nach dem syrischen Text dem Polycarp den Auftrag ertheilt, für seinen Nachfolger zu sorgen, und diesen, wie aus Allem hervorgeht, sogar in Smyrna zu bestimmen.

Im längeren Texte dagegen ist die Rücksicht auf den Montanistischen Streit über die Schlüsselgewalt nicht genügend nachgewiesen worden. Ritschl sagt, es sei in den sieben Briefen öfters von gewissen Schismatikern die Rede, welche die Eucharistie für sich ohne den Bischof feierten. Diese in den Gemeinden statthabenden Trennungen könnten nicht von den Gnostikern hervorgebracht sein, denn diesen werde im Gegentheil vorgeworfen, daß sie sich der Eucharistie gänzlich enthielten, weil sie weder überhaupt die Menschwerdung Christi, noch im Abendmahle die Gegenwart seines Leibes anerkennen. Als Schisma sei uns im II. Jahrhundert nur der Montanismus bekannt. Diese Vermuthung werde durch solche Stellen bestätigt, in denen der Spaltung gegenüber die durch den Bischof gewährte kirchliche Einheit auch auf diejenigen Christen ausgedehnt wird, welche als Büßende zur Kirche zurücktreten wollen. So heiße es im Brief an die Philadelphier: *Τέκνα οὖν φωτὸς καὶ ἀληθείας φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδιδασκαλίας ..... ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσὶν καὶ ὅσοι ἂν μετα-*

νοήσαντες ἐλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας καὶ αὐτοὶ θεοῦ ἔσονται, ἵνα ὦσιν κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες [1]). Ferner in demſelben Briefe: *Οὗ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργὴ, θεὸς οὐ κατοικεῖ· πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου.*

Allein wer dieſe Stellen unbefangen durchliest, wird darin nichts als eine Zuſicherung der Verzeihung von Seite Gottes für zurückkehrende Häretiker ſehen. Wenn dieſe Stellen gegen die Montaniſten gerichtet wären, ſo wäre das eigentliche Gegentheil von ihrer Lehre gar nicht ausgedrückt. Denn, daß „der Herr den Reuigen verzeihe“ wie die zweite Stelle ſagt, läugneten die Montaniſten keineswegs, ſondern nur daß die Kirche das Recht des Sündennachlaſſes habe. Noch unbeſtimmter wäre die erſte Stelle gefaßt. Wie ließe ſich die Erſcheinung erklären, daß die Briefe, welche für die Schlüſſelgewalt ſtreiten ſollen, niemals auch nur die geringſte Erwähnung derſelben thun, daß, ſoviel vom Lehramt und von ſonſtigen prieſterlichen Functionen die Rede iſt, die Bußgewalt nie zur Sprache kömmt, daß ſich gar keine Polemik gegen den eigentlichen Grund des Uebels, die falſche Prophetie, vorfindet; und dieſes Alles, obgleich die Briefe gerade in jenen Gegenden geſchrieben ſind, in welchen das Uebel am meiſten graſſirte, dieſes iſt im Gegentheil ein ſicherer Beweis, daß ſie in die Zeit vor dem Ausbruch der Montaniſtiſchen Ketzerei gehören.

Daß die Gnoſtiker nicht jene Urheber von Spaltungen ſein können, weil ſie ſich der Euchariſtie gänzlich enthielten,

1) n. 2. 3. 2) n. 8.

ist ebenfalls ein Schluß, der auf durchaus irrigen Voraussetzungen beruht. Die Gnostiker verwerfen nicht sämmtlich die Eucharistie, wie wir aus dem Beispiele des Gauklers Marcus sehen, der Wein in Blut verwandelte, aus dem der Borboriten, welche sie auf unzüchtige Weise feierten. Wohl kämpft Ignatius in den betreffenden Stellen gegen die Ebioniten, welche die Eucharistie wohl feierten, aber auf eine andere Weise als die Bischöfe der Kirche, nämlich mit Wasser.

Die Lehre der sieben Briefe soll mitunter sogar im Wortausdruck mit den apostolischen Constitutionen übereinstimmen. Dieses hat Ritschl sehr gut nachgewiesen [1]). Wir nehmen dieses uns freiwillig angebotene Zeugniß für die Aechtheit unseres Textes aus der zweiten Hälfte des III. Jahrhunderts freudig auf. Bei einer früheren Gelegenheit hatten wir es nicht gewagt, die apostolischen Constitutionen anzuführen, weil ihr Text erst einer critischen Bearbeitung bedarf, dieses Mal werden wir nicht mehr so bescheiden sein, da man uns so bereitwillig entgegenkömmt.

Doch ein weit älteres und gewichtigeres Zeugniß liegt im Briefe Polycarps an die Philipper. Diesem hat daher Ritschl einen besonderen Anhang in seinem Werke gewidmet. Er will diesen Brief nicht mit Schwegler für völlig unächt halten; aber auch die Gründe, mit denen Dalläus und nach ihm Bunsen die Interpolation beweisen wollen, scheinen ihm nicht stichhaltig und er tritt unbedingt der von Hefele gegebenen Widerlegung derselben bei. Dafür sucht er auf einem andern Wege zu demselben Resultat zu gelangen

1) S. 406. 602. 618.

und sogar noch mehr Interpolationen im Briefe nachzuweisen.

Der Brief an die Philipper bietet aber ein so richtig zusammenhängendes Ganzes, in dem alle Theile so gut motivirt sind, selbst die allgemeiner gehaltenen Stellen sich so klar auf die speciellen Anlässe beziehen lassen, daß er den Verdacht der Interpolation nicht leicht zuläßt. Die Philipper hatten an Polycarp geschrieben, und zwar zunächst auf Veranlassung der Durchreise des Ignatius durch ihre Stadt: sie meldeten, wie sie ihn bestens aufgenommen und ihm das Geleite gegeben hätten, worüber ihnen Polycarp vor Allem glückwünscht [1]). Sie hatten, wohl von Ignatius dazu aufgefordert, einen Brief der Gemeinschaft an die Antiochenische Gemeinde geschrieben: sie schickten diesen an Polycarp mit der Bitte, denselben mit dem seinigen dahin zu befördern. Polycarp verspricht, es selbst oder durch einen Gesandten zu besorgen [2]). Sie verlangen die Briefe des Ignatius zu erhalten; er schreibt ihnen alle, die er hat; er selbst wünsche dagegen alles, was sie Näheres über den Tod des Ignatius, etwa durch jene Begleiter aus Philippi, gehört hätten, zu erfahren [3]). Die Philipper hatten von ihm eine Belehrung verlangt [4]), wahrscheinlich darüber, wie mit dem wegen Vergehen abgesetzten Presbyter Valens und mit dessen Weibe, welches seine Schuld theilte, zu verfahren sey [5]). Die Sünden dieser beiden waren Geiz, Unreinheit und Lüge gewesen. Daher hebt Polycarp mehrfach, im Allgemeinen und in Bezug auf einzelne Stände hervor, wie nothwendig es sei, diese Laster zu meiden, um so mehr als das gegebene

1) n. 1. 2) n. 13. 3) Ebendas. 4) n. 3. 5) n. 11.

Aergerniß sie auch in der Gemeinde hätte verbreiten können [1]). Indessen räth er milderes Verfahren gegen die Fehlenden an [2]). Ferner nimmt er Rücksicht auf die damals sich verbreitenden Irrthümer [3]), und die damals herrschende Verfolgung, welcher gegenüber er zur Geduld ermahnt [4]). Die übrigen Nummern enthalten die in jedem Brief nothwendigen Worte über die Veranlassung des Schreibens, freundliches Lob der Adressaten, bei welchem ihr Verhältniß zu Paulus nicht fehlen konnte, Aeußerungen der Bescheidenheit von Seite des Schreibenden [5]), und endlich zum Schlusse die Grüße. Man sieht wie hier Alles aus der damaligen Lage der Dinge ganz natürlich hervorgeht und ein lebendiges Bild derselben darbietet, und ebendeßhalb den Charakter der Ursprünglichkeit in allen seinen Theilen an sich trägt. Nimmt man dagegen den Brief wie ihn Ritschl hergerichtet hat, so ist es wiederum ein Schreiben ohne alle Specialitäten, ohne Angabe der Veranlassung, mit einem Worte ohne Alles, was einen Brief zum Briefe macht. Dafür hält er sich an eine Masse kleinlicher Gründe, denen man fast nur entgegensetzen kann, daß sie nicht concludiren, und welche durch ihre Menge ergänzen sollen, was ihnen an wahrer Kraft gebricht.

Der Brief beginnt mit einer Anerkennung des löblichen Verhaltens der Philipper gegen solche, die für den Glauben leiden, diese geht über in eine Aufforderung, des Lohnes, der ihnen dafür bevorsteht, noch ferner durch Tugendübung sich würdig zu machen, welche mit den Worten schließt: *μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Nun werde,

1) n. 2. 4. 5. 6. 2) n. 11. 12. 3) n. 2. 7. 4) n. 2. 8. 9. 5) n. 3. 9. 12.

sagt Ritschl, dieses durch eine Entschuldigung darüber, daß er den Philippern Belehrungen schreibe, unterbrochen, und im 4ten Capitel kehre wiederum der Stoff, der zuletzt im 2ten behandelt worden, mit den Worten: ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν ἀργυρία. Diese Worte sollen sehr gut zum Schluß des 2ten Capitels passen, sehr schlecht aber zum Schluß des 3ten: ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην μακρὰν ἐστι πάσης ἁμαρτίας. Damit diesem Satz der Anfang des 2ten Capitels entspreche, hätte nicht χαλεπά gesetzt werden dürfen, welches nicht Sünden, sondern Uebel bedeutet, sondern auch ἁμαρτία oder ein entsprechender Begriff.

Hier hat die kleinliche Critik mit ihrer Wortklauberei den Hauptgedankengang ganz verbannt. Im 2ten Capitel geschieht von jenen Tugenden insoferne Erwähnung, als sie Mittel sein sollen, zur Theilnahme an der Auferstehung zu gelangen, und dieses gehört zu einem Gedankencomplex, der nach dem Obenbemerkten den Eingang bildet. Im 3ten wird die Veranlassung des Schreibens angegeben. Dann beginnt als Hauptkörper des Briefs eine belehrende Ermahnung, zuerst allgemein, dann im 4ten Capitel in das Specielle übergehend. Was ist hier unzweckmäßig eingeschoben, was unpassend unterbrochen zu nennen? Ja nicht einmal nach seiner Weise kann Ritschl seine Einwendung durchführen. Denn das Letzte im 2ten Capitel ist nicht die Armuth, sondern die Geduld in den Verfolgungen, zu welcher die Habsucht ohne Zweifel nicht den Gegensatz bildet. Anderes, von sachlicher Natur, was am 3ten Capitel verhoben wird, ist, daß es eine falsche Bescheidenheit sei, nicht nach Philippi schreiben zu wollen, weil Paulus vormals dort gelehrt habe, und, wie man sich denken solle, daß die Philipper sich einen Lehrbrief von

Polycarp ausgebeten hätten? Was das erste betrifft, so sind die Ansichten über Demuth sehr verschieden, und zuletzt würde auch ein minder discreter Ausdruck der Demuth kein Beweis sein, daß Polycarp den Brief nicht geschrieben haben könne. Auf die Frage, warum die Philipper sich eine Belehrung von Polycarp ausbeten, läßt sich einfach antworten, daß sie vom Apostelschüler etwas Gutes lernen wollten, daß sie wohl insbesondere über das mit Valens einzuschlagende Verfahren seine Meinung hören wollten, indem sie sich fürchteten, durch zu große Milde die Sittenzucht zu gefährden oder durch zu große Strenge dem Manne zu schaden.

Mehr Schein bietet die zweite angegriffene Stelle aus dem 11ten Capitel: Qui autem ignorant judicium Domini? An nescimus, quia sancti mundum judicabunt, sicut Paulus docet? Ego autem nihil tale sensi in vobis vel audivi, in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis laudati in principio epistolae ejus; de vobis etenim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae Deum solae tunc cognoverunt: nos autem non noveramus. Ganz unverständlich sollen die zwei ersten Fragen sein, welche weder unter sich zusammenhängen, noch mit dem vorhergehenden Satz eine Gemeinschaft haben, als die rein lexicalische durch das Wort judicium. Würde dagegen dieses ganze Stück ausgemerzt, so würde es einen sehr guten Zusammenhang des Valde ergo contristor etc. mit dem Vorhergehenden geben. Ferner sei die Hervorhebung des Verhältnisses der Gemeinde zu Paulus und ihr Lob nach der vorhergehenden Ermahnung, sich vor Habsucht zu hüten, durchaus zweckwidrig und hebe letztere wieder vollkommen auf. Und, sei es nicht eine offenbare

Uebertreibung, daß Paulus die Philippische Gemeinde in allen anderen Gemeinden gepriesen habe?

Wir müssen allerdings gestehen, daß der Zusammenhang der zwei ersten Sätze nicht ganz leicht herzustellen sei. Eine große Erleichterung wäre es, wenn das Citat aus Paulus fehlte. Es finden sich auch bei Ignatius einzelne Citate, die sich in den Text eingeschlichen haben; auch paßt die ausführliche Citationsformel: sicut Paulus docet, nicht recht zur Weise dieser ältesten Väter. Solche Glossen, die in den Text gekommen, würden noch nicht eine Interpolation im großen beweisen. Der Satz: qui autem ignorant judicium Domini? wäre dann so zu erklären: Wer aber weiß nicht, was das Gericht Gottes ist, wie fürchterlich es sein wird?

Doch, behalten wir auch die bestehende Lesart bei, so gehören beide Sätzchen, so dunkel auch ihr Sinn sein mag, offenbar zum vorhergehenden Begriff des Gerichtes, den sie entwickeln, nicht aber bloß lexicalisch aufnehmen. Bis dahin hatte Polycarp die Philipper gewarnt, die Fehler dieser Unglücklichen nicht nachzuahmen. Er will jedoch nicht, daß sie meinen, dieses sei eine Rüge für die Vergangenheit oder drücke den Verdacht gleicher Fehler von ihrer Seite aus. Daher setzt er hier die mildernde Bemerkung bei: „Ich habe allerdings nichts von der Art bei euch bemerkt oder gehört, bei denen Paulus gewirkt hat" d. h. wie es bei solchen sein muß, deren Christenthum sich von einem solchen Lehrer ableitet. Dann kehrt er zurück zu seinem Thema: Valde ergo contristor u. s. w. Hierin liegt also keine Schwierigkeit. Was die zwei Sätzchen angeht, so könnte man sie allenfalls so erklären: die Heiligen, die Christen sollen die Welt richten; eingedenk dieser Würde,

ſollen ſie ſich vor Geiz und Habſucht hüten, denn dieſes iſt Götzendienſt, und ſie müßten dafür mit den Heiden gerichtet werden. Dieſes iſt in abgebrochenen, lebhaften Fragen gegeben: „Wer aber weiß nicht, wie der Herr richtet? Oder wiſſen wir nicht daß die Heiligen die Welt richten ſollen?“

Daß Paulus ſie überall geprieſen, iſt nicht Uebertreibung. Es geſchah dieſes durch ſeinen Brief, der nach der damals allgemeinen Sitte, die auch in unſerem Brief hervorleuchtet, auch andern Kirchen mitgetheilt wurde und wegen ſeiner Wichtigkeit und Auctorität überallhin ſich verbreitete. Dieſes Lob entkräftet aber nicht die vorhergehende ernſtere Rede, wie überhaupt Anerkennung früheren guten Verhaltens oder ſonſtiger Vorzüge einer Warnung für die Zukunft nicht entgegenſteht.

Die dritte angeſtrittene Stelle iſt der Anfang des 12. Capitels: Confido enim, vos bene exercitatos esse in sacris litteris, et nihil vos latet: mihi autem non est concessum modo. Ut his scripturis dictum est: irascimini et nolite peccare, et sol non occidat super iracundiam vestram. Beatus qui meminerit, quod ego credo esse in vobis. Hier kehren die Klagen über die übertriebene Beſcheidenheit, die nicht zur kirchlichen Stellung Polycarps paſſe, (während er doch andererſeits bloßer Delegirter ſeiner Gemeinde ſein ſoll und ohne alles Anſehen anderen gegenüber). Ferner wird die angelegentliche Berufung auf die Schrift auffallend gefunden. Was aber entſcheiden ſoll, iſt, daß ein paſſender Zuſammenhang ſich herausſtelle, wenn man dieſes auslaſſe. Dann hieße es nämlich: Hoc enim agentes vos ipsos *aedificatis*. Deus autem et pater Domini nostri Jesu Christi et ipse sempiternus pontifex, Dei filius

Jesus Christus *aedificet* vos in fide et veritate. Allein keiner dieser Gründe ist logisch oder critisch zwingend. Daß ein guter Zusammenhang sich nach Auslassung eines Stückes herausstellt, beweist nicht, daß es unächt ist, sondern nur daß es unächt sein kann. An dieser wie an den zwei andern, bis jetzt aufgeführten Stellen läßt sich kein Motiv der Interpolation nachweisen, besonders nichts was Bezug auf Beförderung der Pseudoignatianischen Briefe hätte, keine merkliche Verschiedenheit des Styles läßt sich nachweisen.

Zur Beurtheilung der weiter zu besprechenden Stellen wird nun von Ritschl der Beweis hier eingefügt, daß der vorgebliche Interpolator mit dem des Ignatius im Ausdruck und in der Denkweise übereinstimme, was wir zu läugnen nicht gewillt sind, weder für die fraglichen Stücke, noch für den ganzen Brief. Dieses vorausgesetzt, wird dann geschlossen, daß alles, was von Ignatius handelt, nothwendig erfunden sein muß. Also Ignatius ist interpolirt, weil Polycarp es ist, und Polycarp hat falsche Beisätze, weil Ignatius deren hat! Demgemäß wird das 13. Capitel ohne weiteren Grund sofort als unächt verworfen, weil es von mehreren Briefen des Ignatius und namentlich von einem an die Smyrnäer spricht.

Aus gleicher Ursache wird das 9. verdächtigt. Außerdem wird bemerkt, daß der Zusammenhang sich weit besser herstelle, wenn man diesen Abschnitt und die Worte: in his ergo state weglasse, indem am Ende des 8. vom Beispiel Christi die Rede sei und ebenso wieder am Anfange des 10. Es soll durchaus unpassend sein, daß vom Beispiel Christi wieder gesprochen wird, nachdem von dem der Märtyrer die Rede gewesen, wodurch jenes in die zweite Reihe gedrängt werde.

Man lese aber nach dem gemachten Vorschlag das 8. und 10. Capitel zusammen, welche matte Wiederholung des Gedankens: man müsse Christum nachahmen, entsteht nicht da! Derselbe würde zwei oder dreimal unmittelbar nacheinander folgen. Daß Christi Beispiel durch die Wiederholung in den Schatten gestellt werde, ist ganz irrig. Vielmehr ist es ein Beweis, daß Polycarp dieses Beispiel für das erste ansieht, weil er noch einmal darauf zurückkömmt, umsomehr, als das Beispiel der Heiligen nur mit der Formel ἦν καὶ ἴδετε aufgeführt wird. Der Uebergang zur fraglichen Wiederholung geschieht ganz natürlich durch die Gedankenreihe, daß die Heiligen mit dem Herrn gelitten und diese Welt nicht geliebt hätten, sondern Denjenigen, der für uns gestorben und auferstanden ist. So sollten auch sie dabei verharren und mit den Heiligen sich der Nachahmung Christi befleißen.

Nun heißt es weiter: „Wenn doch der Verfasser schon im 8. Capitel die Pflicht der Geduld an dem Beispiele Christi nachgewiesen hat, und dieselbe noch an den Märtyrern veranschaulichen will, so ist der Eingang παρακαλῶ u. s. w. am Anfange des 9. Capitels so außerordentlich weit hergeholt, als ob vorher noch gar nicht von der Geduld die Rede gewesen wäre. Die Erinnerung an „das Wort der Gerechtigkeit" zerreißt den Zusammenhang vielmehr, als daß sie ihn herstellte.

Darauf wird geantwortet, daß dieser Gedanke nicht einen Eingang bildet, sondern vielmehr den Schluß des Vorhergehenden, die praktische Folgerung aus dem Satz, daß Christus uns das Beispiel der Geduld gegeben. Die Erwähnung des Wortes der Gerechtigkeit ist ebenso ganz an ihrer Stelle. Sie entspricht dem Anfang: Ἀδιαλείπτως

οὖν προσκαρτερῶμεν τῇ ἐλπίδι ἡμῶν καὶ τῷ ἀῤῥαβῶνι τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν u. s. w. Nämlich dieses Wort der Gerechtigkeit ist die Lehre vom Tode Christi für unsere Gerechtigkeit: da Christus alles ertrug, um uns das Leben zu geben, so sollen auch wir für die Verherrlichung seines Namens geduldig leiden [1]).

Endlich wird die Erwähnung des Ignatius im 1sten Capitel (δεξαμένοις — ἐκλελεγμένων καὶ ὅτι) verworfen. Diese Worte sollen zuvörderst eine Uebertreibung enthalten, indem sie den Empfang von mehreren Märtyrern erwähnen, dazu komme, daß hier ein offenbarer Anklang an eine Pseudoignatianische Stelle [2]) sich vorfinde; „und endlich, sagt Ritschl, müssen wir darum den Participialbeisatz für eine Interpolation halten, weil er sich mit Leichtigkeit ohne Schaden für den Zusammenhang ausstoßen läßt".

Gegen diese critische Regel müssen wir wiederholt auf das Nachdrücklichste protestiren. Es ist ein durchaus irriger Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit und Nothwendigkeit darin. Man kann die Probe an irgendwelcher noch so sicher ächten und noch so zusammenhängend geschriebenen Schrift vornehmen und man wird sich leicht überzeugen, daß gar oft mit Auslassung eines Satzes ein ganz passender, oft besserer Zusammenhang sich herstellt. Was die mehreren Märtyrer betrifft, so wäre daran eben nichts Auffallendes, daß während jener Verfolgung noch andere auf dem gewöhnlichen Landweg nach Rom durch Philippi geführt worden wären. Sie müssen nicht einmal gerade mit Ignatius gekommen sein. Es können dieses etwa die im 9ten Capitel erwähnten Zosimus und Rufus

1) n. 8. 2) Eph. 11.

gewesen sein. Sollte der Anklang an die Briefe des Ignatius zu deutlich auf diesen hinweisen, so könnte man sagen, daß der Plural, wie häufig [1]) angewendet ist, weil die Art, die generelle Eigenschaft, auf die es eben ankömmt, mehr als die Person angedeutet werden soll. Dieses wäre etwa so zu geben: Ihr habt aufgenommen, begleitet solche, welche u. s. w.

Im Allgemeinen wird endlich gegen die Stellen, welche den Tod des Ignatius als vor Kurzem stattgehabt habendes Ereigniß erwähnen, bemerkt, daß der Brief des Polycarp offenbar viel später geschrieben sein muß, weil er von den Gnostikern spricht, die erst nach dem Tode des Ignatius entstanden sind. Da hierauf schon oben ist geantwortet worden, können wir diese nochmalige Apologie der Briefe des Ignatius und Polycarpus schließen, mit dem Spruche: Aut sint, ut sunt, aut non sint.

---

1) Siehe Winer, NT. Grammatik §. 27. 2.

Prof. Dr. H. Denzinger in Würzburg.

3.

Ueber die Differenz der Evangeliſten in der Angabe der Zeit, zu welcher Chriſtus ſein letztes Paſſamahl feierte.

Da es hier nicht unſere Abſicht iſt, bereits Feſtgeſtelltes und Erledigtes zu wiederholen, ſondern dasjenige darzuſtellen und nachzuweiſen, was noch fehlt, um die Controverſe über die verſchiedene Angabe der Zeit, wann Chriſtus ſein letztes Paſſamahl hielt, wie wir ſie in den Evangelien finden, zum Abſchluß zu bringen, ſo verweiſen wir zunächſt auf die Abhandlung von F. C. Movers: Ueber das letzte Paſſamahl und den Todestag des Herrn, in der Zeitſchrift für Philoſophie und katholiſche Theologie, Bonn 1833. 7. und 8. Heft, wozu wir jedoch folgendes hinzufügen.

Nach Exod. 12, 1—6. und Lev. 23, 5—8. ſollte das Paſſalamm am 14. Niſan innerhalb oder während des Abends geſchlachtet werden; denn dies heißt בֵּין הָעַרְבַּיִם vgl. 2 Eſra 5, 18., welche Stelle in Bezug auf dieſe Bedeutung des בֵּין ſowohl mit Exod. 12, 1—6. als mit Lev. 23, 5—8. und anderen offenbar zuſammenhängt. בֵּין als innerhalb in Bezug auf den Ort ſteht noch Spr. 14, 9. 26, 13. Job. 24, 11. 30, 7. Jeſ. 44, 4. Ezech. 19, 2. 11. u. a. Ferner bedeutet auch עֲרָבַיִם, obgleich es Numeri dualis iſt, unſeres Dafürhaltens nicht

die beiden Mittagszeiten, sondern Eine ungetheilte Mittagszeit. Deut. 16, 6. heißt es überdies: es soll beim Untergange der Sonne geschlachtet werden. In Betreff der Stelle Deut. 16, 4.: und es soll nichts über Nacht bleiben vom Fleische, das du geschlachtet am Abende am ersten Tage bis zum Morgen, läßt schon der als zweites Glied des hier statthabenden Parallelismus (worüber vgl. Wiseman The real presence, London 1836. S. 43.) anzusehende V. 6., wo es heißt: daselbst sollst du das Passa schlachten am Abend, beim Untergange der Sonne, zur Zeit deines Auszuges aus Aegypten, aber auch die übrigen die Sache betreffenden Stellen lassen nicht zweifeln, daß hier der Abend am ersten Tage derjenige Abend sei, mit dem der Festtag des 15. Nisan begann, also der Abend des 14. Nisan nach unserer Rechnung.

Was Movers zur Ausgleichung der widersprechend scheinenden Angaben der Evangelisten (a. a. O. 8. Heft, S. 71. f.) anführt, kann mit Ausnahme dessen, was er über die Bedeutung des ἦλθε Luk. 22, 7. bemerkt, nicht im Mindesten als zum Ziele führend gefunden werden. Auch er behauptet, daß wenigstens Matthäus und Markus den Tag, an welchem Jesus seine Jünger zur Zurüstung des Passamahles ausschickte, und an dem er gegen Abend mit den Zwölfen dieses feierte, den ersten Tag der ungesäuerten Brode nennen (a. a. O. S. 71. vgl. S. 76). Ohne uns auf die specielle Widerlegung der von Movers wie Hug in dieser Hinsicht gewagten, unerwiesenen Hypothesen einzulassen, die ohnehin nach der Darlegung unserer einfachen grammatischen Lösung der Frage in ihrer Werthlosigkeit erscheinen müssen, bemerken wir Folgendes. Mit der ganzen johanneischen Darstellung der Sache stimmen

die übrigen Evangelisten überein bis, wie es scheint, auf Luk. 22, 7. Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. Wenn indessen Lukas a. a. O. ἦλθε δὲ ἡμέρα τῶν ἀζύμων sagt, so kann dies sehr wohl heißen: „kam heran" (vgl. Matth. 26, 47.), nicht bloß: „war da", wofür Lukas wohl etwa, wie Kap. 22, 14, ἐγένετο oder παρῆν oder deßgleichen gesagt hätte. Da nun Lukas sonst ganz mit Johannes übereinstimmt, so kann man wegen der angeführten Bedeutung des ἦλθε nicht annehmen, daß er ihm hiedurch widerspreche. Matthäus und Markus sagen, der Erlöser habe sein letztes Passamahl genossen τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, wovon man annimmt, daß es heißen müsse: „am ersten Tage der ungesäuerten Brode", im Widerspruche mit dem Evangelisten Johannes 13, 1. πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα. Wenn wir aber die Stellen Joh. 1, 15. 30. πρῶτός μου. Joh. 15, 18. πρῶτον ὑμῶν. Mark. 10, 44. ὑμῶν πρῶτος. Mark. 12, 28. 29. πρώτη πάντων ἐντολή. Luk. 2, 2. ἡ πρώτη ἀπογραφὴ ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. Matth. 26, 17. τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων. Mark. 14, 12. τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων betrachten, so finden wir sogleich, daß sie einander darin wesentlich gleich sind, daß in allen πρῶτος mit dem Genitiv vorkommt, und liest man die Regel §. 302. in Ewalds kritischer Grammatik der hebräischen Sprache, so kann man keinen Augenblick zweifeln, daß jene Stellen in ihrem Ursprunge und Wesen nichts als Anwendungen und Belege dieser Regel, d. h. denjenigen Beobachtungen beizuzählen sind, von denen jene Regel die Abstraktion ist, und zwar der Regel 1. b, womit die Bemerkung 1. a zu verbinden: „werden nur zwei verglichen, so ist es (das Adjektiv) nach unserer Sprache Komparativ." Ebenso ist Matth. 22, 36. ἐντολὴ μεγάλη

ἐν τῷ νόμῳ Belag derſelben Regel 1. a am Ende. S. auch Geſenius Lehrgebäude §. 180. b. Bei einer jeden Vergleichung aber, als einer und derſelben, kommen immer nur zwei Dinge vor, die man vergleicht. Bei einer Vergleichung wird ferner das Eine dem Andern der Quantität oder Qualität nach vorgezogen oder nachgeſetzt oder gleichgeſtellt. Wir brauchen ſomit, um eine Vergleichung bequem auszudrücken, nur Einen Gradus, Komparativus oder Superlativus, wie man ihn nennen will. Zwei ſind ein überflüſſiger Reichthum. Anſtatt: „er iſt unter Allen der größte" kann man, ohne unverſtändlich zu werden, ſagen: „er iſt größer als Alle." Man braucht den Superlativus, wo Einer und Mehrere verglichen werden, aber eigentlich ſind hier die Mehreren immer nur in Einen Begriff gefaßt, ein Kollectivum, ſo daß nur Einer mit Einem verglichen wird, zu deſſen Ausdruck man den Komparativus hat. Die hebräiſche Sprache hat nicht einmal den Komparativus, und behilft ſich in dieſer Hinſicht mit der Bezeichnung des einen verglichenen Gegenſtandes durch מִן oder ב oder den Status conſtructus oder auf andere Weiſe. Im Griechiſchen des neuen Teſtaments wird dies nachgeahmt: δεδικαιωμένος παρ' ἐκεῖνον Luk. 18, 14. — ἡ μεγάλη ἐντολὴ ἐν τῷ νόμῳ — ἡ πρώτη ἀπογραφὴ ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου — ἡ πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων, wie dies theilweiſe auch ſonſt im Griechiſchen vorkommt, ſ. Huſchke: Ueber den Cenſus zur Zeit der Geburt Chriſti, S. 83. ff. Πρῶτος iſt alſo an dieſen Stellen ebenſowenig wie μέγας der Gradus poſitivus. Πρῶτός μου heißt mithin: „vor mir", πρῶτον ὑμῶν Joh. 15, 18.: „vor euch" der Zeit und dem Grade nach, ὑμῶν πρῶτος Mark. 10, 44.: „der an Vorzügen euch allen vorangeht",

πρώτη πάντων ἐντολή, „das allen vorangehende, über alle übrigen erhabene Geſetz", Luk. 2, 2. heißt: dieſe Verzeichnung war diejenige, die vor dem Landpflegeramte des Quirinus ſtatt fand. Hier überſetzt auch die Vulgata Wort für Wort eine hebräiſche Komparativ-Konſtruktion, und daß die griechiſche Sprache des neuen Teſtaments in vielfacher Hinſicht der hebräiſchen gleich iſt, bedarf hier wohl keiner Bemerkung. Auch die griechiſche Sprache des Evangeliſten Lukas iſt nicht frei von Hebraismen. Daß ferner auch bloß τὰ ἄζυμα das Feſt der ungeſäuerten Brode bezeichne, beweist Mark. 14, 1. Geſtützt auf das bisher Bemerkte, nehmen wir mit aller Zuverſicht an, Matth. 26, 17. und Mark. 17, 12. heißen: an dem Tage, der den Tagen der ungeſäuerten Brode voranging, der eher kam als die Tage der ungeſäuerten Brode, und der ſowohl nach einer bekannten hebräiſchen Zeiteintheilung, wie wegen ſeiner religiöſen Bedeutung als Paraſkeue mit dem Abende des vorangehenden Tages, des 13. Niſan, anfing; was der Wahrheit deßhalb noch näher kommt, daß wir, wenn wir Stellen wie Matth. 28, 1. Mark. 16, 2. Joh. 20, 1. Apg. 20, 7. 1. Kor. 16, 2. und den hebräiſchen Ausdruck für „erſter" bei Zeitbeſtimmungen (אחד, einer) beachten, annehmen müſſen, Matthäus und Markus hätten wohl τῇ μιᾷ, κατὰ μίαν oder deßgleichen (mit εἷς) geſagt, wenn ſie „am erſten Tage" (der ungeſäuerten Brode) hätten ausdrücken wollen. An dem Tage nun, der den Tagen der ungeſäuerten Brode, alſo auch deren erſtem Tage, voranging, aber zu derſelben Tageszeit, mithin um Einen Tag (vierundzwanzig Stunden) vor dem erſten Tage der ungeſäuerten Brode, alſo am 13. Niſan Abends, ſagen Matthäus und Markus a. a. O.

habe Christus sein letztes Passamahl zubereiten lassen und genossen. Daß Christus zur gesetzlichen Tageszeit das Passamahl genossen, zeigt das ὀψίας γενομένης Matth. 26, 20., was analog der Stelle Deut. 16, 4. vgl. Exod. 12, 15. nichts anders als den Abend des 13. Nisan nach unserer Rechnung bezeichnen kann. Auf solche Weise ist jeder Widerspruch unter den Evangelisten völlig ausgeglichen, und wir dürfen keine Ausflüchte suchen, die wir nicht hinlänglich rechtfertigen können. Wir können nun selbstredend nicht der Meinung sein, daß wir die hier bemerkte Komparativ-Konstruktion zuerst dargelegt und nachgewiesen, wohl aber glauben wir, sie zuerst auf Matth. 26, 17. und Mark. 14, 12. angewendet, die Richtigkeit dieser Anwendung erwiesen, und so die Differenz unter den Evangelisten in Bezug auf die Angabe der Zeit, zu welcher Christus das letzte Passamahl genossen, für immer beseitigt zu haben. Was J. Weigl (Theologisch-chronologische Abhandlung über das wahre Geburts- und Sterbejahr Jesu Christi, 1. Theil S. 85.) abweichend von uns über Luk. 2, 2. behauptet, kann er nur durch eine ebenso künstliche als unerweisbare Hypothese stützen.

Lic. theol. A. Paschke,
Privat-Docent am Lyceum Hosianum zu Braunsberg.

II.

Recenſionen.

1.

Institutiones Patrologiae, quas ad frequentiorem, utiliorem et faciliorem SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit **Jos. Fessler**, SS. Theol. Dr., consiliarius eccl. Brixin., historiae ecclesiasticae et juris eccl. professor in Seminario episcopali Brixinensi T. I. Pars prior et Pars altera. Oeniponte, typis et sumtibus Feliciani Rauch. 1850. 762 et XXX pagg. Pr. fl. 4.

So natürlich es der rationaliſtiſchen Periode war, die patriſtiſchen Studien zu vernachläſſigen, ebenſo nothwendig fühlt ſich unſere wieder mehr poſitiv gewordene Zeit auf's Neue zu den großen Heroen des chriſtlichen Alterthums und den koſtbaren Denkmälern ihres frommen und kräftigen Geiſtes hingezogen. Damit erwachte denn auch die Patrologie wieder aus einem langen, faſt todähnlichen Schlafe, und Monographien, Handbücher und Kirchenväter-Ausgaben in nicht geringer Zahl und theilweiſe von ausgezeichneter Güte entſtanden, um als Führer und Hülfsmittel bei patriſtiſchen Studien zu dienen. Möhler's Athanaſius, die Schrift Ullmann's über Gregor von

Nazianz, die Monographien von Neander über Tertullian und Chryſoſtomus, von Arendt über Leo d. Gr., von Semiſch und Otto über Juſtin, von Thomaſius und Redepenning über Origenes u. a. ſind allbekannt, der Dii minorum gar nicht zu gedenken. Dazu kamen die zahlreichen neuen Ausgaben verſchiedener Kirchenväter, z. B. Juſtin's von Otto, des hl. Irenäus von Stieren, des Origenes von Lommatzſch, des hl. Cyrill von Jeruſalem von Reiſchl, des Chryſoſtomus, Auguſtinus, Baſilius d. Gr. u. A. von den frères de Gaume, des hl. Gregor von Nazianz von Abbé Caillau, und der ſämmtlichen lateiniſchen Väter von Abbé Migne in Paris. Aber auch für die patrologiſchen Handbücher ſchien mit dem trefflichen Werke von Möhler (herausgegeben von Dr. F. X. Reithmayr, Band I. 1840) eine neue Periode beginnen zu wollen; allein leider blieb dieß geiſtreiche Werk und ebenſo die ſehr fleißige und brauchbare Arbeit Permaneder's (1841 u. 1843) bis jetzt ohne Fortſetzung, und es war darum ſehr erfreulich, zu vernehmen, daß H. Prof. Dr. Feßler in Briren, der ſich ſonſt ſchon, namentlich durch ſeine ſehr gründliche Schrift über die Provincial- und Diöceſanſynoden (1849), einen angeſehenen Namen erworben hatte, ſich ſeit Jahren mit Herausgabe eines patrologiſchen Handbuchs beſchäftige. Der erſte Band deſſelben, in zwei Theilen, liegt jetzt vor uns, und reicht bis Ambroſius und ſeine Zeitgenoſſen. Möhler und Permaneder ſind beide leider nur bis in's dritte Jahrhundert gekommen, ungefähr gerade ſoweit, als die erſte Abtheilung des erſten Bandes bei Feßler reicht. Die großen Väter des vierten Jahrhunderts dagegen, Athanaſius, Hilarius, Baſilius d. Gr., die Gregore, Ambroſius und dgl. wurden

weder von jenen noch von ihrem fleißigen Vorgänger Gottfried Lumper bearbeitet. Es war darum nicht nur gerechtfertigt, sondern auch sehr verdienstlich, daß Feßler gerade diesen großen Männern des 4ten Jahrhunderts ganz besondere Aufmerksamkeit widmete, und ihnen einen ganzen Theil seines Werkes, den zweiten mit viert-halbhundert Seiten zuwies. Es ist dieß auch unverkennbar die Glanzpartie des vorliegenden Werkes, und wir dürfen wohl hoffen, daß auch der zweite Band, womit der Hr. Verfasser die Patrologie bis Gregor d. Gr. fortführen und schließen will, in gleicher Ausführlichkeit und Reichhaltigkeit werde ausgearbeitet werden. Im Verhältniß hiezu sind die Väter der drei ersten Jahrhunderte sozusagen etwas stiefmütterlich behandelt und sammt und sonders auf 175 Seiten abgethan worden, obgleich es ihrer viele und gewiß sehr wichtige sind. Ich erinnere außer den apostolischen Vätern nur an Justin, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes, Cyprian u. A. — Die Kürze, die hier eingehalten wurde, that der Gründlichkeit Abtrag, und eine Menge wichtiger Fragen und Punkte sind hier kaum berührt, manche sogar geradezu übergangen. So wird z. B. S. 160 von dem ersten Briefe des römischen Clemens an die Corinther in einer Weise gesprochen, als ob gar nie ein Zweifel gegen dessen Aechtheit und Integrität erhoben worden wäre. Es wäre aber bei diesem nach der Bibel ältesten und kostbarsten Denkmale des christlichen Alterthums gewiß am Platze gewesen, auch der Angriffe auf dessen Aechtheit ꝛc., die namentlich aus den Werken des alexandrinischen Clemens abgeleitet werden wollten, kurz zu gedenken und ausdrücklich auf Schriften hinzuweisen, wo hierüber des Weitern ge-

handelt ist. Ebenso würde eine kurze Untersuchung über die Art und Weise der Unruhen in Corinth, welche die Veranlassung zur Abfassung des ersten clementinischen Briefes gegeben haben, zum Verständniß dieses selbst gar nicht überflüssig gewesen sein; für unumgänglich nöthig aber hätten wir es erachtet, bei der Frage nach der Aechtheit des zweiten clementinischen Briefs auch den Punkt zu berücksichtigen, daß ein beträchtliches Stück von cap. 23 des ersten Briefs in cap. 11 des zweiten wieder wörtlich aufgenommen ist.

Nicht beistimmen können wir weiterhin, wenn p. 158 dem römischen Clemens die Abstammung aus einem alten Senatorengeschlechte ganz assertorisch vindicirt wird. Die letzte Quelle für diese Sage sind ja die pseudoclementinischen Homilien und Recognitionen, und diese haben bekanntermaßen gar wenig Autorität, zumal sie unsern Clemens sichtlich mit Flavius Clemens, dem Vetter des Domitianus, verwechseln. — Ebensowenig begründet scheint es mir, wenn auf derselben Seite gesagt wird, Clemens sei hauptsächlich ein Schüler Petri gewesen, und von ihm institutus in doctrina salutis. Nach der hl. Schrift erscheint Clemens als Gehülfe und Mitarbeiter Pauli (Philipp. 4, 3); was aber die Pseudoclementinen von seinem Verhältniß zu Petrus erzählen, namentlich daß er ihn bei seinen Disputationen gegen Simon Magus begleitet habe, u. dgl., sieht einer Fabel gleich, wie ein Ei dem andern. — Endlich hätte in Betreff des römischen Clemens auch die chronologische Frage, wann er Bischof von Rom gewesen sei und wann er seinen Brief geschrieben habe, etwas kritischer behandelt werden sollen. Gewiß muß es jedem Leser auffallen, wenn p. 158 gesagt ist, Clemens sei erst

der dritte Papst nach Petrus gewesen und sei doch schon von Petrus selbst consecrirt worden. Feßler tritt der Angabe des Eusebius bei, daß Clemens um's J. 92 Bischof von Rom geworden sei; wie kann er aber dann von Petrus, der schon i. J. 68 starb, ordinirt worden sein?

In dem §. 58, der von Ignatius von Antiochien handelt, wird angegeben, derselbe habe in dem Augenblicke, als die wilden Thiere auf ihn einstürzten, die Worte gesprochen: frumentum Christi sum; dentibus bestiarum molar, ut panis Dei mundus inveniar. Allein Ignatius hat die fraglichen Worte schon viel früher, in seinem Briefe an die Römer (cap. 4) geschrieben. In diesem § ist dann wohl auch die Verschiedenheit der Ansichten über das Todesjahr des Ignatius, also auch über die Abfassungszeit seiner Briefe, angedeutet; aber die Hauptmomente pro et contra, die doch sehr kurz hätten angegeben werden können, sind nicht mitgetheilt, und so kommt es, daß der Leser dieses § rathlos dasteht, wenn ihm die eine oder die andere Ansicht entgegengehalten wird. Er kann blos auf die verba magistri schwören, aber Gründe werden ihm hier keine geboten. Noch weniger zu billigen ist es, daß die Einwendungen Baur's und seiner Schule gegen die Reise des hl. Ignatius nach Rom und gegen die Aechtheit seiner Briefe mit Stillschweigen übergangen werden, während Cureton's und Bunsen's Hypothese, nur drei Briefe seien ächt, wie billig, angeführt und zurückgewiesen wird. Daß aber der Hr. Verfasser p. 171 sehr ernstlich vor Verwechslung der ächten und der interpolirten ignatianischen Briefe warnt, ist um so weniger überflüssig, als selbst angesehene Gelehrte diesen Fehler begangen haben. De Wette z. B. beruft sich in seiner Einleitung in's N. T. (S. 260. 5te Aufl.)

in Betreff des Galaterbriefs zweimal auf Ignatius; aber beide Stellen, die er anführt, sind aus den interpolirten, nicht aus den ächten ignatianischen Briefen genommen. Aber auch mit dem Hr. Verfasser können wir nicht übereinstimmen, wenn er p. 173 die Sache so stellt, als ob die Judaisten, welche Ignatius in seinen Briefen bekämpfte, von den Doketen verschieden gewesen wären, während es wohl der doketische Judaismus war, von welchem der heilige Bischof damals Gefahr für die Kirche befürchtete. Ebenso müssen wir widersprechen, wenn p. 184 der Styl des Briefes Barnabä als revera majestate Apostolica dignus geschildert und p. 185 gesagt wird, in diesem Briefe C. 9 und 10 werde der spiritus der mosaischen Speisegebote explicirt. Ich meine, der Sinn jener alttestamentlichen Gesetze werde von Pseudobarnabas durch willkührliche allegorische Interpretation geradezu verkehrt und entstellt, nicht aber ihr spiritus entwickelt. — Sodann ist in §. 65, wo auch von der doctrina des Pastor Hermä gehandelt wird, die große Schwierigkeit wegen der anscheinend totalfalschen Trinitätslehre in Similitudo IX (Verwechslung von Sohn und hl. Geist) gar nicht angedeutet, viel weniger gelöst, und doch ist dieß das dogmatisch Bedeutendste und Bedenklichste, was diese Schrift darbietet. Auch hätte das Verhältniß des Pastor Hermä zum Montanismus und zum alten kirchlichen Bußwesen erörtert werden sollen. Auf p. 193 vermissen wir eine Antwort auf die kaum zu umgehende Frage, ob der ganze Brief an Diognet ächt sei und von einem Verfasser; in dem Passus über Justin aber hätte auch seine Lehre vom λόγος σπερματικός nicht fehlen, und die Frage, ob Justin Priester oder Laie gewesen, sowie mancher chronologische Punkt besprochen werden sollen.

Sichtlich zu kurz sind namentlich die wichtigen Väter oder Kirchenschriftsteller Tertullian, Clemens von Alexandrien und Origenes behandelt. Bei Tertullian z. B. hätten die Fragen: ob er früher Advokat gewesen sei oder nicht, wann er den Apologetikus geschrieben habe, wie sich letzterer zu den zwei Büchern ad nationes verhalte, ob er früher oder später geschrieben, ob der zweite Theil des Buchs adversus Judaeos ächt sei u. dgl., besprochen, auch darauf hingewiesen werden sollen, daß das Buch de oratione in allen alten Auflagen unvollständig sei.

Weit ausführlicher als der erste Theil ist, wie gesagt, der zweite behandelt, viel speciellere Untersuchungen sind hier geführt, viel genauere Erörterungen gegeben, und eine viel größere Vollständigkeit angestrebt worden. Die Väter dieser Epoche, nämlich des 4ten Jahrhunderts, sind hier nach dem Entwicklungsprocesse der arianischen Häresie in drei Sektionen eingetheilt: 1) die Väter beim Beginn der arianischen Stürme, 2) die Väter zur Zeit des Kaisers Valens, 3) die abendländischen Hauptgegner des sinkenden Arianismus. In der ersten Sektion werden außer dem selbst arianisirenden Eusebius von Cäsarea (dem Kirchenhistoriker) besonders St. Athanasius, Eustathius von Antiochien, Cyrill von Jerusalem und Hilarius von Poitiers; in der zweiten Sektion Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz und von Nyssa, Epiphanius u. A.; in der dritten Ambrosius und seine lateinischen Zeitgenossen aufgeführt.

Was uns hier minder zugesagt hat, ist nur Weniges, zunächst aber der Styl, welcher bei aller sichtlich hervortretenden Gewandtheit zu anhaltend oratorisch und pathetisch ist. Damit hängt zusammen, daß namentlich die Schilderungen der Häresien u. dgl. manchmal zu sehr ore pleno

ausgeführt sind, in einer Weise, wie sie dem polemischen Redner oder Prediger, nicht aber dem Historiker und Kritiker zusteht. So wird z. B. p. 336 das Streben und die ganze Tendenz des Apollinaris so geschildert, als ob er nur böslich darauf ausgegangen sei, das Dogma zu zerstören, und es wird gerade damit seine wahre Stellung zum arianischen Kampfe nicht in's gehörige Licht gesetzt. Ebenso übertrieben oratorisch ist es, wenn p. 331 die Sache so hingestellt wird, als ob zu Constantin's d. Gr. Zeit „plurimi“ nur aus Schmeichelei oder Gewinnsucht Christen geworden seien. — Auf p. 339 sofort wird, um auf etwas anderes überzugehen, Eusebius von Cäsarea ein frater oder consobrinus des nikomedischen Eusebius genannt, und dafür eine Stelle bei Epiphanius (haer. 69, 6) citirt. Dieselbe findet sich in einem von Epiphanius aufgenommenen Briefe des Arius an Eusebius von Nikomedien, worin es allerdings heißt: *Εὐσέβιος ὁ ἀδελφός σου ἐν Καισαρείᾳ.* Allein ich zweifle sehr, ob hier an Blutsverwandtschaft zu denken sei und ob nicht vielmehr mit *ἀδελφός* hier, wie etwas weiter oben in demselben Briefe, nur ein Amtsbruder und Freund bezeichnet werden wolle. Weiterhin ist auf p. 340 das Verhältniß des Eusebius zum Symbolum von Nicäa schief dargestellt, sodann die Abhängigkeit der Chronik des Eusebius von dem Werke des Julius Afrikanus ganz mit Stillschweigen übergangen, auch die Stellung des zweiten Buchs der Chronik zum ersten nicht richtig bezeichnet. Das zweite Buch ist nämlich nur eine Art Epitome aus dem ersten, während aus den Worten p. 343 eher geschlossen werden müßte, daß das zweite Buch weitaus die Hauptsache sei. — Seite 344 ist richtig angegeben, daß Eusebius die Chronik seiner prae-

paratio evangelica vorausgeschickt habe; wenn aber ebendaselbst gesagt ist, die Chronik reiche bis zum Jahre 325, so hätte auch der scheinbare Widerspruch, der hierin liegt, gehoben werden sollen. In der That hätte es auch nur weniger Worte bedurft, um zu sagen, die praeparatio sei zwar schon i. J. 313 verfaßt worden, wenn aber die Chronik dennoch Notizen bis zum J. 325 enthalte, so rühre dieß von einer unläugbaren späteren Ueberarbeitung her, welche Eusebius selber noch vornahm. Ebenso hätte p. 344 angeführt werden sollen, daß Hieronymus in seiner Version der Euseb'schen Chronik diese bis zum J. 382 fortgesetzt habe, keineswegs aber hätte die Vallarsi'sche Edition der Hieronymischen Arbeit als die beste angegeben werden sollen. Vallarsi legte nämlich bei seiner Ausgabe auf die griechischen Fragmente der Euseb'schen Chronik zu wenig Gewicht und benützte öfters schlechte Codices der Hieronymischen Version. Eine viel bessere Textesrecension der letztern gab aber Angelo Mai unter Benützung von mehr als 20 vaticanischen Handschriften des Hieronymischen Textes. Zugleich suchte er das erste, von Hieronymus nicht übersetzte Buch der Euseb'schen Chronik unter Zugrundlegung der beiden armenischen Ausgaben und mit Benützung der griechischen Fragmente möglichst genau wieder herzustellen. Diese seine Arbeit findet sich im achten Bande der Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita ab Angelo Mai, Romae 1833. p. 1—406. — Ich sagte oben: „der beiden armenischen Ausgaben." Auch hievon hätte unser Verfasser genauer reden und anführen sollen, daß i. J. 1818 der armenische Mönch Johrab in Verbindung mit Angelo Mai eine minder accurate Abschrift des einen Codex, welcher die armenische Version

der Chronik des Eusebius enthielt, zu Mailand abdrucken ließ, daß aber noch in demselben Jahre 1818 eine bessere Ausgabe durch den armenischen Mönch (Lazaristen) J. B. Aucher zu Venedig veranstaltet wurde. Ueber den Gewinn aber, den die Geschichte aus dieser armenischen Version der Euseb'schen Chronik zog, wäre auf die Abhandlung Niebuhr's in seinen kleinen histor. und philol. Schriften, erste Sammlung, Bonn 1828, S. 179—304, zu verweisen gewesen.

Doch wenden wir uns jetzt einem anderen Punkte zu. Der Hr. Verfasser theilt die Patrologie in eine generalis und specialis. Ich glaube nicht, daß dieß nöthig, ja nicht einmal, daß es zweckmäßig ist, und schon die Unverhältnißmäßigkeit in der Ausdehnung dieser beiden Theile muß Bedenken gegen diese Abtheilung erwecken. Während nämlich die ganze Patrologia generalis auf weniger als 150 Seiten abgethan wird, muß die specialis auch nach dem Plane unseres Verfassers ungefähr anderthalb bis zweitausend Seiten umfassen. Nach meiner Meinung aber hätte all' das, was in der generalis abgehandelt wird, die kritischen und hermeneutischen Regeln u. dgl., mit allem Fug und Recht in die Einleitung zur Patrologie verlegt und diese selbst nicht als theils hermeneutische und theils historisch-literarische Disciplin, vielmehr rein als letztere aufgefaßt werden sollen, was sie ja auch in der That ist, und auch im vorliegenden Buche ist, von dessen Inhalt, wenn es beendigt, volle $^9/_{10}$ Theile historisch-literarischer Natur sind und sein müssen. Eben dadurch aber, daß der Hr. Verfasser das hermeneutische Material zu einem besonderen Haupttheile der Patrologie machen will, sah er sich genöthigt, gerade die wichtigsten patro-

logiſchen Werke, z. B. Möhler's Patrologie, Lumper's historia theologico-critica u. A. aus dem Verzeichniß der patrologiſchen Literatur auszuſchließen, weil ihnen jener hermeneutiſche Haupttheil, die ſogenannte Patrologia generalis fehlt. So ſchrumpfte ihm die eigentlich patrologiſche Literatur auf wenige, meiſt werthloſe Büchlein der joſephiniſchen Periode zuſammen, denen, als einziges Werk von Belang, die Permaneder'ſche Patrologie angereiht wird. — Ich will damit nicht ſagen, daß Patrologie geradezu identiſch mit Literärgeſchichte hätte genommen werden ſollen; glaube vielmehr, daß auch bei unſerer Auffaſſung der Sache der Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Diſciplinen, ſoweit er überhaupt möglich iſt, ſich noch immer konnte feſthalten laſſen. Ich ſage: „ſoweit er überhaupt möglich iſt"; denn auch unſer Verfaſſer ſah ſich gezwungen, mitunter Ausnahmen von ſeiner ſtrengen Regel eintreten zu laſſen und auch ſolche alte Schriftſteller, welche keine Kirchenväter im eigentlichen Sinn ſind, und die er ſonſt nur in einem Anhange zu behandeln pflegt, in die Reihe der Kirchenväter ſelbſt aufzunehmen, z. B. Tertullian, Origenes, Euſebius von Cäſarea u. A. Aber warum wird alsdann Athenagoras und ſogar der hl. Theophilus von Antiochien, dieſe beiden wichtigen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, in den Appendix relegirt?

Jene Auffaſſung, wornach die Patrologie theils eine hermeneutiſche, theils eine hiſtoriſche Diſciplin ſein ſoll, brachte es auch mit ſich, daß der Hr. Verfaſſer keine ganz adäquate Definition ſeiner Wiſſenſchaft zu gewinnen vermochte. Sie iſt ihm die scientia exhibens ea, quae requiruntur ad Sanctorum Patrum rectum in Theologia usum. Dieſe Definition iſt jedoch zu weit, denn ſie würde auch

die patriſtiſche Philologie zu einem Theile der Patrologie machen; und ſie iſt zugleich zu unbeſtimmt, mehr bloße Verbal- als Realdefinition.

Eigenthümliche Schwierigkeiten bietet die Frage nach der Zeitgrenze, bis zu welcher die Patrologie auszudehnen ſei, und ich geſtehe, daß ich auch hierin mit dem p. 25 Geſagten nicht ganz einverſtanden bin. Wir leſen hier, daß Montfaucon den hl. Bernhard den letzten Kirchenvater genannt habe, und daß man Niemanden mehr, der nach St. Bernhard lebte, noch als einen Kirchenvater bezeichne; doch ſei es wohl beſſer, die Periode der Kirchenväter mit Bonaventura und Thomas von Aquin zu ſchließen. — Gründe für dieſe Anſicht werden nicht mitgetheilt; jene Aeußerung Montfaucon's aber hat um ſo weniger Gewicht, als die franzöſiſchen Gelehrten vor wenigen Dezennien auch La Mennais den letzten Kirchenvater Frankreichs nannten, und ſie überhaupt ihre Ausdrücke nie ſehr genau nahmen, wenn es ſich um die gloire ihres Vaterlandes handelte. Ich meinerſeits bin aber der Anſicht, daß der Zeitraum der Kirchenväter, alſo auch die Grenze der Patrologie ſich nicht über das erſte Zeitalter der Kirchengeſchichte hinaus erſtrecken könne, und erlaube mir, dieß hier noch näher zu beleuchten.

An der Wortbedeutung des Ausdrucks Kirchenvater feſthaltend, behaupteten einige ausgezeichnete katholiſche Theologen, namentlich Möhler und Permaneder (Biblioth. patrist. T. I. p. 14): ſolange in der Kirche einzelne Lehrer in ausgezeichneter Weiſe geiſtige Söhne zeugen, ſo lange fehle es der Kirche nicht an Kirchenvätern, und der Katholik lebe der frohen Ueberzeugung, daß es ſeiner Kirche in der That nie an durch Tugend und Wiſſenſchaft ausgezeichneten

Lehrern, darum nie an Vätern fehlen werde. Andere katholische Gelehrte begränzen den Zeitraum der Kirchenväter mit dem Jahre 1274, weil in diesem Jahre die beiden jüngsten von der Kirche autorisirten Kirchenlehrer, Thomas von Aquin und Bonaventura, gestorben sind. Aber sind diese beiden Kirchenlehrer auch Kirchenväter, und stünde der Kirche nicht auch das Recht zu, einen noch spätern hochverdienten Lehrer in der Kirche mit dem Ehrennamen eines Doctor ecclesiae zu schmücken? Gegen diese Abgrenzung hat offenbar Möhler Recht, wenn er keinen für immer geltenden Abschluß der patristischen Periode zugeben will.

In engere Grenzen haben wieder andere katholische und protestantische Theologen den Zeitraum der Kirchenväter einschließen wollen. Der Cardinal Du-Perron z. B. will, nur diejenigen sollen Väter genannt werden, welche bis zu dem vierten allgemeinen Concil (451) gelebt hätten [1]). Damit stimmen nahezu jene überein, welche mit dem Tode Augustins den Zeitraum der Kirchenväter abschließen wollen, wie der reformirte Theologe Gisbert Vöet [2]). Die meisten protestantischen Gelehrten nehmen das sechste Jahrhundert als den Schlußpunkt der Periode der Kirchenväter an, z. B. Andreas Rivet, Franz Buddeus und Johann Georg Walch [3]); und auch bedeutende katholische Auktoritäten sind hiemit einverstanden. Ich nenne nur den Cardinal Gotti, der nur die alten Lehrer in der Kirche im eigentlichen Sinn Väter genannt wissen will. Er sagt: juniores

1) In exceptione ad responsionem Jacobi I., magnae Britaniae regis. S. Wiest instit. patrol. p. 14.

2) Selectarum disputationum Vol. I. p. 80. S. Wiest l. c. p. 14.

3) Bibliotheca patristica, ed. Danz. Cp. I. §. 1.

doctores, esto, in lata quadam significatione dici possint Patres; proprie tamen potius Paedagogi dicuntur; Pater enim, qui primo generat; Paedagogus vero, qui jam natum nutrit et erudit [1]). Ihm tritt gewiſſermaßen auch Stephan Wieſt bei, wenn er nur die Lehrer der ſechs erſten Jahrhunderte sensu strictiori Väter nennt, und dann weiter fortfährt: Patres in significatu latiori sunt, quibus deest antiquitatis praerogativa [2]).

Doch alle dieſe hiſtoriſchen Relationen können uns zu keinem gründlichen Reſultate führen, denn deßhalb, weil dieſer oder jener Gelehrte ſo oder anders geurtheilt hat, ſind wir weder befugt noch verpflichtet, ſeine Anſicht für die wahre zu halten. Vielmehr bringt ſich uns die Frage auf: beſtimmt uns ein trifftiger Grund, dem Zeitraume der Kirchenväter eine beſtimmte Grenze zu ſetzen, und welches iſt jener Grund und dieſe Grenze?

Es iſt unläugbar, daß die Lehrer der erſten ſieben Jahrhunderte von uns mit anderen Augen betrachtet werden, als die der ſpätern Zeit. Ein Ausſpruch Auguſtins z. B. iſt für uns eine dogmatiſche Auktorität, während der eines Thomas von Aquin als die Sentenz eines großen Theologen gilt. Auf die Väter der erſten ſieben Jahrhunderte berufen wir uns, wenn es ſich um die hiſtoriſche Conſtruktion des dogmatiſchen Beweiſes handelt, wenn wir nachweiſen wollen, daß eine Lehre unſerer Kirche keine Erfindung der ſpäteren Zeiten, ſondern bezeugt ſei aus dem Bewußtſein der alten Kirche [3]).

---

1) Tract. isag. in Theol. scholast. p. 76. S. Wiest l. c. p. 17.

2) Institutiones patrologiae p. 17.

3) Es wird auch von den Gegnern keine ſpätere Auktorität für den dogmatiſchen Beweis angenommen. De qua enim silent prorsus

Aus ihren Schriften führen wir den Traditionsbeweis, während wir nur subsidiarisch etwa die der spätern Theologen beiziehen. Wir sagen nicht, Thomas von Aquin hat übereinstimmend mit Bonaventura, Albert dem Großen, St. Bernhard und Anselm von Canterbury so gelehrt, also ist das, was er lehrt, Kirchenlehre; sondern wir sagen, es ist dieß Kirchenlehre, von den alten Vätern bezeugte Kirchenlehre, darum haben Anselm und Thomas und alle diese Theologen also gelehrt. Nicht sie sollen uns die alte Kirchenlehre bezeugen, sondern die Kirchenlehre muß ihre Lehre bezeugen, wenn letztere Geltung gewinnen will. Kurz, die Kirchenväter der sieben ersten Jahrhunderte betrachten wir als dogmatische, die Theologen der späteren Zeit als gelehrte Auktoritäten. Dieser Unterschied des dogmatischen Ansehens ist es also, was uns nöthigt, dem Zeitraum der Kirchenväter eine bestimmte Grenze zu setzen. Diesen Unterschied des dogmatischen Ansehens erkennt auch der kirchliche Sprachgebrauch, wornach kein Späterer, als Isidor von Sevilla und Johannes Damascenus Kirchenvater heißt. Niemand wird sagen: der heilige Kirchenvater Anselm von Canterbury, die Kirchenväter Beda und Thomas u. dgl. Diesen Unterschied drückte auch einer der größten Theologen des Mittelalters, der Doctor subtilis Duns Scotus, sehr schön aus, als er zur Rede gestellt wurde, warum er einen so heiligen und gelehrten Mann, wie Thomas von Aquin, bekämpfe. „Ist er heilig, sagte er, so möge sein Gebet

---

sancti Patres per quinque vel sex secula ab Apostolis, nullibi ab Ecclesia primaeva fuit admissa et ex consequenti non est vel *doctrina* vel *praxis* apostolica. So der Anglikaner Wotton in s. Praef. zu Clem. Rom Epp. p. LXXXVIII.

mich erleuchten; ist er gelehrt, so mögen seine Schüler mich bekämpfen" [1]). Auch die ganze Existenz der Scotistenschule den Thomisten gegenüber zeugt von der Anerkennung jenes Unterschiedes in der Kirche.

Warum aber gerade mit dem Ende des siebenten oder Anfang des achten Jahrhunderts die Zeit der Kirchenväter sich endige, das ist eine andere Frage, die wir zu lösen versuchen wollen.

Mit dem 7ten Jahrhundert ging die alte kirchliche Wissenschaft im Abendlande zu Grabe. Die Stürme der Völkerwanderung hatten ihr die Wunde geschlagen, an der sie nun erstarb. Der Fortschritt der kirchlichen Wissenschaft ward unterbrochen, und was bisher gewonnen war, lag begraben unter den Ruinen des alten Reichs und der alten Kultur. Die kirchliche Wissenschaft ist aber eben die Trägerin der gelehrten Bezeugung des kirchlichen Glaubens, und mit einer Unterbrechung der erstern mußte auch die letztere, also gerade die Periode der Kirchenväter unterbrochen werden. Wo es keine kirchliche Wissenschaft gibt, kann es auch keinen Kirchenvater mehr geben. Warum aber die Reihe der Kirchenväter durch jenen Verfall der kirchlichen Wissenschaft nicht blos unterbrochen, sondern abgebrochen wurde, erhellt aus dem Verhältnisse, in welches sich die neu aufwachende kirchliche Wissenschaft zu der alten stellte. Wie Christus zuerst anerkannt, dann erkannt wird; so mußte der Inhalt des Christenthums zuerst anerkannt werden, ehe er erkannt werden konnte, d. h. es mußte zuerst das Christenthum als historisch Gegebenes in unverkümmerter Wahrheit ausgesprochen sein, ehe man

1) Hock, Gerbert oder Papst Sylvester II. S. 10.

ſich zu einer philoſophiſchen oder ſpekulativen Erkenntniß des Gegebenen erheben konnte. Der Menſch mußte, um mit Anſelm von Canterbury zu reden, zuerſt haben quod credat, damit er auf dieſes hin zum intelligere vorſchreiten konnte. Die erſten ſieben Jahrhunderte der chriſtlichen Kirche nun hatten die Aufgabe, den ganzen Inhalt des Chriſtenthums hiſtoriſch unverkümmert auszuſprechen und zu überliefern, damit die folgende Zeit aus dieſem hiſtoriſch Gegebenen durch philoſophiſche Conſtruktion ein Gewußtes mache, es zum vollendeten Organismus runde, und von ihm als Mittelpunkt aus — Leben, Volksthum, Sitte, Staat, Wiſſenſchaft und Kunſt umgeſtalte. Dieſes Geſchäft und dieſe Aufgabe war der mittelalterlichen und der neuern kirchlichen Religionsphiloſophie, oder den Jahrhunderten von den Zeiten der Scholaſtik an zugewieſen. Die Zeit aber vom ſiebenten bis zwölften Jahrhundert iſt die Brücke zwiſchen der alten und neuen, antiken und germaniſchen Religionswiſſenſchaft, mit eigenthümlicher Aufgabe. Es iſt unverkennbar, dieſe zweite, fünf Jahrhunderte umfaſſende Periode ſteht bezüglich auf die chriſtliche Wiſſenſchaft weit tiefer und niederer, als die erſten ſieben Jahrhunderte. Seit dem achten Seculum aber beginnen entſchieden die germaniſchen Völker die Träger des lebenskräftigen Chriſtenthums zu ſein, und in ihnen erblicken wir ein neues kräftiges Reis, nachdem das alte erſtorben war. Dieſes alte hat ſein Höchſtes erreicht, aber nicht das Höchſte. Bevor aber die germaniſch-chriſtliche Welt ein Höheres erreichen konnte, als die antike, mußten die Germanen die unter dem Schutte der alten chriſtlichen Welt begrabenen chriſtlichen Fundamente wieder herausgraben, um auf ihnen weiter bauen zu können. Dieſes Geſchäft des Lernens

hatten die Jahrhunderte acht bis zwölf, und dann erst kam die dritte Periode mit ihrer wissenschaftlichen Aufgabe.

Halten wir nun diese drei Perioden der christlichen Welt neben einander, so ergibt sich uns folgender Charakter derselben:

1. Die erste Periode hatte die Aufgabe, den Inhalt des Christenthums historisch unverkümmert auszusprechen. Dieß that die alte Welt und die alte kirchliche Wissenschaft, und nachdem sie es gethan, gingen beide unter. Träger des Christenthums wurden nun die germanischen Völker, diese mußten in der

2ten Reihe der christlichen Jahrhunderte das unter dem Schutte der alten Christenwelt und Literatur begrabene Resultat der ersten Zeitreihe hervorsuchen und lernend sich aneignen. Auf diesen mittleren Jahrhunderten baute sich seit der Scholastik die

3te Zeitreihe auf, und erkannte es als ihre Aufgabe, die christliche Wissenschaft zu gestalten und auszubilden.

Die Theologen der ersten Periode waren somit Glauben bezeugend, die der zweiten Reihe lernten das von den Erstern Bezeugte, und die der Dritten suchen das von den Erstern Bezeugte, von den Zweiten Erlernte zur Wissenschaft zu erheben. Eben darum aber, weil die christlichen Lehrer der ersten Periode per eminentiam den Glauben, d. h. den Inhalt des Christenthums bezeugt haben, Zeugen des alten Kirchenglaubens sind, und damit die Kenntniß des alten Kirchenglaubens in den Gläubigen der nachfolgenden Jahrhunderte gezeugt haben, heißen sie im eigentlichen Sinne Kirchenväter. Die Zeit der dritten Reihe dagegen ist charakteristisch, wie sie sich selber in den Beinamen ihrer Theologen bezeichnet hat, die Zeit

der Doctores, der Charakter der zweiten Zeitreihe aber drückt ein altes, allgemein bekanntes Urtheil über Beda den Ehrwürdigen aus, welches heißt: „er hat Alles gelernt, was man in seiner Zeit lernen konnte."

Der Unterschied des dogmatischen Ansehens, dessen sich die Alten erfreuen, während es den Späteren mangelt, ist also der Grund, warum wir dem Zeitraume der Kirchenväter eine bestimmte Grenze setzen, und die veränderte Tendenz und Aufgabe der späteren christlichen Jahrhunderte bestimmt uns, Ende des siebenten Seculums diese Grenze anzuerkennen.

Ich will nicht behaupten, daß diese Deduktion über alle Einwendungen erhaben sei; sie soll vielmehr nur als Versuch gelten, die Grenze der patristischen Periode anders, als es bisher geschah, nämlich aus innern Gründen zu bestimmen.

Das Gesagte mag aber auch genügen, um die Aufmerksamkeit zu bezeugen, welche wir dem vorliegenden Werke bethätigen zu müssen glaubten, und die ihm auch in der That gebührt. Was wir daran zu tadeln fanden, ist nur Einzelnes, was aber gelobt werden muß, ist das Werk als Ganzes. Es ist mit sehr großem Fleiße, reichem Quellenstudium, und ausgebreiteter Kenntniß der Literatur bearbeitet, ein Buch, das für den Studierenden und für den praktischen Geistlichen, welchem patristische Studien am Herzen liegen, von großer Brauchbarkeit ist, und sowohl im Texte als in den Noten tausend Winke zum weiteren eigenen Studium enthält.

Hefele.

2.

Darstellung der katholischen Kirchendisciplin in Ansehung der Verwaltung der Sacramente. Eine Anleitung zur geistlichen Amtsverwaltung in Beziehung auf die Taufe, die Firmung, die Buße, den Ablaß, das Abendmahl, das Meßopfer, die letzte Oelung, die erste Tonsur, die Weihe, das Verlöbniß und die Ehe. Von Dr. E. Seitz. Regensburg 1850. Verlag von Joseph Manz. — S. 760. — Pr. fl. 3. 48 kr.

Wie die Sacramente in der katholischen Kirche zu dem wichtigsten Theile der practischen Religion gehören, so fällt auch ihre Spendung in den Kreis der bedeutsamsten Functionen des kirchlichen Sacerdotiums. Es fehlt zwar nicht an practischen Anleitungen zur Verwaltung der Sacramente, und jedes Rituale enthält Winke zu derselben, indessen ist eine gründliche Darstellung der disciplinären Seite dieses Gegenstandes nicht überflüssig. Der Verfasser hat seine Aufgabe mit ebenso kirchlichem Geiste aufgefaßt als mit wissenschaftlichem Geschicke ausgeführt. Er geht immer zurück auf die kirchlichen Quellen, auf die Concilienbeschlüsse, besonders das concilium Tridentinum und das corpus juris canonici, mit dem er eine sehr große Vertrautheit an den Tag legt; sodann berücksichtigt er immer auch die kirchlichen Auctoritäten. Die Auswahl des Stoffes aus der vorliegenden Masse ist fast durchweg ganz entsprechend, gerade soviel, als zur Aufhellung der Sache gehört. Die Verarbeitung desselben zeugt neben dem richtigen Verständnisse der kirchlichen Institutionen, ihres Wesens, ihres Geistes und ihrer Bestimmungen, von großem Scharf-

ſinne und tüchtiger Gewandtheit in Behandlung rein kirchlicher wie juridiſcher Fragen.

Die Eintheilung war dem Verfaſſer durch den Stoff ſelbſt gegeben. Aufgefallen iſt dem Referenten, daß das Sacrament des Altares als Communion der Meßfeier vorangeſtellt iſt. Es wäre jedenfalls der Natur der Sache angemeſſener, wenn zuerſt die Feier des Meßopfers dargeſtellt worden wäre, woran ſich das Abendmahl als Communion von ſelbſt ſchließen würde; denn erſtere iſt immer die vorausgehende Bedingung der letztern. Die Meſſe iſt eigentlich die Vollziehung des Sacramentes des Altares und ſtellt dieſes in ſeiner Ganzheit dar, während die Layencommunion nur ein Ausfluß und eine Seite an derſelben iſt. Darum gehört auch unzweifelhaft in der Wiſſenſchaft die Darſtellung der Meßfeier vor die Euchariſtie als Gegenſtand des ſacramentalen Genuſſes. Am ausgedehnteſten wurden von dem Verfaſſer, wie es in der Natur der Sache gelegen iſt, das Sacrament der Prieſterweihe und Ehe behandelt. In einem Buche, das ſich die Darſtellung der katholiſchen Kirchendisciplin in der Verwaltung der Sacramente zur Aufgabe geſtellt, konnten dieſe beiden Sacramente, die wegen ihrer hohen Bedeutung für die kirchliche und weltliche Societät ſoviele disciplinäre und rechtliche Seiten darbieten, nicht in ſo compendiöſer Weiſe abgethan werden, wie es in den Handbüchern für Kirchenrecht gewöhnlich geſchieht. Bei der Ordination ſind alle einſchlägigen Punkte mit großer Klarheit und Gründlichkeit behandelt. Nur die Frage, ob die Conſecration des Biſchofes ein eigener ordo ſey und zum Sacramente der Ordination gehöre, oder ob die Biſchofsweihe nur eine Ergänzung oder Vervollſtändigung des Presbyterats (suplementum) ſey, iſt umgangen,

und nach dem Inhalt des §. 94 ist der Verfasser mit vielen Canonisten der Ansicht, daß der ordo Episcopalis ein Sacrament sey. Unter den neuern Canonisten hat besonders Phillips (Kirchenrecht Bd. I. p. 305 ffg.) den Beweis zu führen gesucht, daß die Ordination zum Bischofe ein Sacrament, und zwar das Sacrament des Ordo in seiner eigentlichen Fülle sei. Es läßt sich nicht läugnen, daß diese Ansicht Vieles für sich hat, denn wenn man die Priesterweihe als dasjenige Sacrament betrachtet, durch welches eine Person befähigt wird, das Werkzeug göttlicher Gnadenmittheilungen zu werden, so ist man gewiß stark versucht, den Episcopat, der in der Kirche der Mittelpunkt der Gnadenmittheilungen ist, und von dem selbst durch die ausschließliche Berechtigung zur Vornahme der Priesterweihe die Befähigung zu den priesterlichen Functionen ausgeht, selbst als ein Sacrament zu betrachten. Die Ueberschrift des cap. II. in sess. XXIII. conc. trid. de sacr. ord. „de septem ordinibus“ wurde dieser Ansicht, die zu den vier niedern und drei höhern ordines noch einen achten nämlich den ordo episcopalis hinzunimmt, nicht vermöge kirchlicher Auctorität entgegenstehen, da diese Ueberschrift nicht von dem Concilium herrührt, sondern erst später hinzugekommen und von dem Inhalte nicht nothwendig gefordert ist. Indessen zeugt diese Ueberschrift doch davon, daß die Annahme von blos sieben ordines, bei denen der Episcopat nicht als ein besonderer sacramentaler ordo hinzugezählt wird, herrschend war, wie sie zum Theil noch ist. Es waren namentlich die scholastischen Theologen, welche der Ordination zum Bischofe den eigenthümlich sacramentalen Charakter absprachen, und das Wesen des Sacraments des ordo in die Priesterweihe verlegten. Sie

gingen dabei von der Ansicht aus, daß die Reihe der Weihen, welche in der Priesterweihe ihren gewöhnlichen Abschluß finden, ein vollkommenes Sacrament bilden. Ist aber dieses wirklich der Fall, so ist nicht leicht einzusehen, wie man der Bischofsweihe noch einen eigenen sacramentalen Charakter zuschreiben kann, ohne zwei Sacramente des ordo zu bekommen. Will man sie aber unter Einen Sacramentsbegriff des ordo bringen, so kömmt man darauf hinaus, daß die Priesterweihe kein vollständiges Sacrament sei. Nun bleiben aber der bei Weitem größte Theil der Ordinirten im Presbyterate, und blieben ebendamit nur im unvollkommenen Sacramentsgenusse, während bloß eine unverhältnißmäßig geringe Zahl im Episcopate zum ganzen Sacramente gelangte. Bei dieser Ansicht legte man ferner das Hauptgewicht auf die Fähigkeit zur Consecration der Eucharistie, und sah diese als den Kernpunkt der sacramentalen Bedeutung des ordo an. Diese haben nun auch die einfachen Priester, und in dieser Beziehung stehen ihnen alle höhern Rangstufen in der kirchl. Hierarchie gleich; der einfache Priester hat die Gewalt auf den realen und mystischen Leib Jesu Christi so gut als der Bischof und der Pabst. Wenn nun in der Befähigung zur Vollbringung der Eucharistie die wesentliche Bedeutung des ordo als eines Sakramentes liegt, so können die weitern Akte, welche einen ordinirten Priester in der kirchlichen Hierarchie höher stellen, keine vollständig sacramentale, sondern nur das schon vorhandene Sacrament ergänzenden Akte sein. Man kann daher eine hierarchia ordinis und jurisdictionis unterscheiden, wie es auch geschehen ist, und die Bedeutung der Bischofsweihe vorzugsweise in die letztere einreihen. Das eigentliche Sacerdotium, soweit es wesentlich sacramentaliter

vermittelt wird, wäre demnach beim einfachen Priester und dem Bischofe gleich; und die Befugnisse, die letzterer gegenüber dem gewöhnlichen Priester voraus hat, beruhten nicht auf einer sacramentalen Mittheilung, sondern auf bloßer Steigerung der Jurisdiction sei es in Folge kirchlicher oder göttlicher Institution. Die Frage, ob der ordo Episcopalis ein eigentliches Sacrament, oder nur ein Suplement der Priesterweihe sei, ist von der Kirche unentschieden gelassen, und ist auch unter den Theologen und Canonisten eine noch nicht entschiedene und offene. Bei der Ansicht, daß der Episcopat nicht ein eigenes Sacrament constituire, ist jedoch nicht zu befürchten, daß, wie Phillips anzunehmen scheint, das Wesen des Presbyterats und Episcopats nicht richtig aufgefaßt und unterschieden werden könne, und daß darin eine Neigung zum Presbyterianismus gefunden werden dürfte.

Mit besonderer Ausführlichkeit verbreitet sich der Verfasser über das Sacrament der Ehe. In hohem Grade befriedigend in wissenschaftlicher und in practischer Beziehung fanden wir das Kapitel über das Verlöbniß und über die Ehehinderniße. Die Verlöbnisse bieten so mannigfache Formen und Seiten dar, und ihre rechtliche Bedeutung ist so eingreifend, daß ein pastorirender Geistlicher darin wohl unterrichtet sein muß, um seine Pflegempfohlenen, soweit es nöthig ist, unterrichten zu können und für sich selber in allen Fällen berathen zu sein. Ebenso practisch bedeutsam sind die Ehehinderniße, welche der Verf. mit ebensoviel Gründlichkeit als practischem Tacte bis in die einzelnsten Verzweigungen hinaus verfolgt. In der Entwicklung dieser mitunter oft schwierigen und verwickelten Materie zeigt er viel Belesenheit und Verstandesschärfe,

die ihn immer einen einfachen und ſichern Weg finden läßt. Er weiſt bei der Darſtellung des canoniſchen Rechts vielfach auf das römiſche Eherecht zurück, um zu zeigen, wie jenes ſich in manchen Punkten aus dieſem gebildet, in andern wieder im Unterſchiede von demſelben ſich entwickelt hat, was weſentlich zum Verſtändniſſe und zur Aufhellung des kirchl. Eherechts beiträgt. Nicht ſelten geht der Verfaſſer auch auf particularrechtliche Beſtimmungen ein, oder weiſt wenigſtens kurz auf ſie hin.

Die Behauptung des Verf. S. 611, „daß die von zwei einander heirathenden verwittweten Perſonen zuſammengebrachten Kinder ſich unbedenklich heirathen können", hat auf den erſten Anblick etwas ſonderbar Klingendes, und doch iſt es genau genommen ſo, da das Schwägerſchaftsverhältniß, in welches ein Gatte zu den Verwandten des Andern tritt, die erſtern Kinder nichts angeht, noch auch ein förmliches Adoptivverhältniß eintritt, woraus eine cognatio legalis entſtünde. Da der Verf. bei aller Wiſſenſchaftlichkeit und Gründlichkeit immer auf practiſche Fälle Rückſicht nimmt, ſo iſt ſeine Abhandlung über das Sacrament der Ehe für einen practiſchen Geiſtlichen von großem Nutzen, und er wird ſich darin faſt immer ſichern Rath holen können.

Im Folgenden wollen wir noch auf einige Kleinigkeiten aufmerkſam machen, die uns beim Durchleſen als nicht ganz richtig aufgeſtoßen ſind. S. 3 heißt es: die Sacramente pflegt man einzutheilen in die nothwendigen (sacr. necessitatis), zu deren Empfang jeder Menſch abſolut verpflichtet iſt, und in die freiwilligen (sacr. voluntatis), welche nur denjenigen Perſonen, die ihrer freien Wahl gemäß im Stande der Geſchlechtsverbindung

oder des Kirchendienstes leben wollen, möglich und nothwendig sind. Die erstere Bestimmung der Sacramenta necessitatis scheint nicht richtig zu sein, denn absolut verpflichtet ist eigentlich der Mensch an sich nicht zum Empfange der Sacramente; wohl aber ist es, wenn er selig werden will, nothwendig, daß er die Sacramente empfange; absolut nothwendig in dieser Beziehung (necessarium ad salutem) ist aber nur die Taufe. Die übrigen Sacramente sind nur nothwendig in Rücksicht auf bestimmtes Alter (Firmung), auf bestimmte Zustände (Oelung, Buße), oder mit Rücksicht auf die gebrechliche Natur des Menschen (Altarssacrament), sie sind aber nicht absolut nothwendig zur Seligkeit, sondern nur nothwendig, weil sie Christus zu heilsamer Wirkung angeordnet hat (necessaria ex praecepto), aber auch diese Anordnung schließt nicht eine absolute Verpflichtung ein. S. 22 ist bemerkt, daß bei einem Kinde, das die Nothtaufe von einem Laien empfieng, die Taufe nicht wiederholt werden dürfe, sondern daß es genüge nur die Ceremonien nachzuholen. Nach den Rubriken ist dieses unrichtig (man vrgl. z. B. das Rituale Constantiense). Nur in dem Falle, wenn das Kind von einem Priester oder Kleriker die Nothtaufe empfieng, genügt es, nur die Taufceremonien nachzuholen mit Uebergehung der eigentlichen Taufhandlung, ist die Nothtaufe aber von einem Laien, besonders von einer Hebamme ertheilt, so ist auch die Taufhandlung zu wiederholen, jedoch in der bedingten Form: si non es baptizatus, ego te baptizo etc. Ob die Vorschrift des Pabstes Innocenz III. cp. 12. X. de poenit. et remiss., daß man die Jahresbeichte an Ostern dem eigenen Priester abzulegen habe, und nur mit ausdrücklicher Erlaubniß des Letztern

einen auswärtigen Beichtvater wählen dürfe, ohne welche Erlaubniß er nicht giltig absolviren könne, noch in vollständiger Kraft sei, läßt sich bezweifeln. Jedenfalls hat sich eine kirchliche Praxis gebildet, vermöge der eine außer der eigenen Pfarrei abgelegte österliche Beicht nicht als ungiltig angesehen wird. Selbst dieses ist vielfach wenigstens in unserer Diöcese außer Uebung gekommen, daß die Pfarrkinder zu einer Beichte auswärts bei ihrem Pfarrer Erlaubniß nachsuchen, obgleich darauf gedrungen, und die kirchliche Vorschrift wenigstens in dieser Beziehung nicht so leichthin außer Acht gelassen werden sollte. Ohne energisches Einschreiten der Kirchenobern wird jedoch in diesem Puncte nicht leicht Ordnung hergestellt werden können.

Nach der Ansicht des Verf. S. 118 sollte die Eucharistie, welche in der Kirche aufbewahrt wird, von sieben zu sieben Tagen consumirt und durch neue Partikeln ersetzt werden. Dieses ist aber gegen die gewöhnlichen rubricalen Vorschriften, vermöge derer es genügt, die Eucharistie von vier zu vier Wochen zu erneuern. Wenn der Verf. S. 124 und 126 die Behauptung aufstellt, daß die Pfarrmesse vom Pfarrer oder seinem Stellvertreter immer der Pfarrgemeinde applicirt werden müsse, so bedarf diese einer wesentlichen Beschränkung. Unter Pfarrmesse im gewöhnlichen Sprachgebrauche versteht man diejenige Messe, welche an jedem Tage zu einer bestimmten Zeit und nach vorausgegangenem feierlichem Zeichen mit den Glocken (nicht blos mit dem Meßglöckchen) in der Pfarrkirche gefeiert wird. Nun besteht aber nirgends eine Vorschrift, daß der Pfarrer täglich seine Messe für die Pfarrgemeinde zu appliciren habe. Das Tridentinum sess. XXIII. cp. 1 drückt sich nur allgemein aus: „cum praecepto divino

mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere, pro *his sacrificium offerre*“ etc. Pabſt Benedict XIV. beſtimmt dieſes näher in ſeiner Encyclica „Cum semper“ dahin, daß alle Seelſorgprieſter an Sonn- und Feſttagen die Pfarrmeſſe für die Gemeinde zu appliciren verbunden ſeien. Ob dieſe Verbindlichkeit auch für die abbeſtellten Feiertage fortdaure, iſt eine beſtrittene Frage, die aber wohl am einfachſten dadurch gelöſt wird, wenn man ſagt: die Pfarrmeſſe muß an Sonn- und Feiertagen für die Gemeinde applicirt werden, weil dieſe durch ein Kirchengebot verbunden iſt, an jenen Tagen der Meſſe anzuwohnen. Da nun durch die Abbeſtellung einiger Feiertage die Verbindlichkeit der Anwohnung bei der Meſſe für die Gläubigen aufgehört hat, ſo dürfte auch für den Pfarrer die Verbindlichkeit der Application der Pfarrmeſſe an dieſen abbeſtellten Feiertagen aufgehört haben. (Liguori Moral Lib. VI. tract. III. nr. 324 ffg.)

In das cap. 10. X de cohabit. cler. et mulier. ſcheint der Verf. (p. 141) zu viel zu legen, wenn er ſagt, daß der Parochiane, wenn ſein Pfarrer notoriſch einen verbrecheriſchen Lebenswandel führe, von dem Beſuche ſeiner Meſſe nicht nur befreit, ſondern auch verpflichtet ſei, ſich dieſes Beſuches zu enthalten; es iſt nur erſteres darin ausgeſprochen; letzteres war allerdings unter Gregor VII. vorübergehend angeordnet, um den herrſchend gewordenen Concubinat der Geiſtlichen zu brechen.

Bei dem Ehehinderniß des Irrthums (error) ſtellt der Verfaſſer ohne Weiteres S. 312 die Behauptung auf: „Iſt die Frau zur Zeit des Eheabſchluſſes ſchwanger, dann iſt dieſes ein error in essentialibus und die Ehe iſt nichtig“; und doch iſt dieſer Punkt ein ſehr controverſer.

Nach dem canoniſchen Rechte läßt ſich nicht ohne Analogieſchlüſſe und Interpretation beweiſen, daß eine unter den genannten Umſtänden geſchloſſene Ehe ungiltig ſei, denn dieſer Fall iſt gar nicht vorgeſehen. Wenn man aber Causa 29 quaest. 1 ſtricte interpretirt, ſo wird man mehr die Giltigkeit genannter Ehe als deren Ungiltigkeit behaupten müſſen. An der angezogenen Stelle iſt von vier Gattungen des Irrthums die Rede, nämlich: error personae, error fortunae, error conditionis und error qualitatis. Als weſentlicher Irrthum, der die Ehe ungiltig mache, wird bezeichnet der error personae und der error conditionis. Zufälliger Irrthum aber, der die Ehe nicht ungiltig mache, ſei error fortunae et qualitatis. Als Beiſpiel aus dem Gebiete des letztbezeichneten Irrthums wird der error circa statum meretricis et corruptae als ein ſolcher genannt, der eine eingegangene Ehe, wenn dieſer status der Gattin ſpäter zur Kenntniß des Gatten komme, nicht ungiltig mache. Unter dieſe Kategorie ſcheint nun auch der Irrthum über die Schwangerſchaft zu gehören. Das Geſetz hat im Allgemeinen beſtimmt, daß ein error circa qualitatem personae kein trennendes Ehehinderniß ſei. Da nun die Schwangerſchaft blos die qualitas personae berührt nicht mehr und nicht weniger als der status meretricis et corruptae, ſo wird wohl die Folgerung aus der Geſetzesſtelle mehr für die Giltigkeit als Ungiltigkeit einer mit einer ſchwangern Perſon eingegangenen Ehe ſprechen. Man vergleiche übrigens über dieſen Gegenſtand Stapf, „vollſtändiger Paſtoralunterricht über die Ehe" S. 105 ffg. (6te Auflage), wo die Gründe dafür und dagegen ſehr ausführlich und vollſtändig einander gegenübergeſtellt ſind.

Wenn ſich in unſerm Buche auch noch einige Punkte

auffinden ließen, über deren Richtigkeit einige Zweifel erhoben werden könnten, so sind sie doch untergeordneter Art. Im Ganzen zeichnet sich das Buch dadurch vortheilhaft aus, daß es die wissenschaftliche und practische Seite des von ihm behandelten Gegenstandes in einer Weise verbindet, daß die beiderseitigen Anforderungen durchaus befriedigt sind. Der Verfasser hat überhaupt das Geschick, practische und kirchenrechtliche Gegenstände gründlich und wissenschaftlich zu behandeln, wie er dieses schon in seiner Zeitschrift für Kirchenrecht und Pastoral und in seiner Schrift: „das Recht des Pfarramtes der katholischen Kirche" bewiesen hat. Zu dem letztern, das unvollendet blieb, verhält sich unsere Schrift als eine Art Ergänzung und wird jedem Geistlichen willkommen sein, der seine wichtigen Functionen nach den Anordnungen der Kirche vornehmen und das wissenschaftliche Verständniß über dieselben in sich vermehren will.

Bendel, Convictsdirektor.

3.

Macarii Aegyptii Epistolae, Homiliarum loci, preces ad fidem Vaticani, Vindobonensium, Berolinensis, aliorum Codicum primus edidit **Henr. Jos. Floss.** Coloniae, Bonnae, Bruxellis sumptibus J. M. Heberle (H. Lempertz) MDCCCL. S. VI und 324. 8. Pr. fl. 3.

Unter den Anachoreten ist nach Antonios dem Großen Makarios der Aegyptier, der Nacheiferer desselben, unstreitig der Gefeiertste. Ungefähr im dreißigsten Jahre

Eben dieſen entdeckte Hr. Floß vor einigen Jahren in einer ehemaligen Trierer Handſchrift, welche Dr. Binterim käuflich an ſich gebracht hatte und jüngſt den Bollandiſten in Belgien ſchenkte, und überzeugte ſich zu ſeiner größten Freude ſogleich, daß derſelbe nicht die geringſte Makel einer ſolchen Häreſie enthält.

Da er aber bald ſah, daß dasjenige, was in den gedruckten Werken auf die Makarios Bezügliches ſich findet, ſehr mangelhaft und durchaus ungenügend iſt, ſo bemühte er ſich auf der litterariſchen Reiſe, welche er auf Koſten der k. Preußiſchen Regierung durch Deutſchland und Italien machte, Alles, was er in jenen Zweig der Litteratur Einſchlägiges in Handſchriften finden konnte, fleißig zu copiren. Er ſammelte demnach mit der größten Sorgfalt, ſoviel es ihm ſeine übrigen kritiſchen Studien geſtatteten, nicht nur die Schriften des Makarios des Aegyptiers, ſondern auch die Nachrichten über das Leben und Wirken der beiden Träger dieſes Namens, des Aegyptiſchen und des Alexandriniſchen Makarios, ſichtete und ordnete den geſchichtlichen und legendariſchen Stoff mit kritiſcher Genauigkeit und theilte einem Jeden dieſer beiden Schriftſteller das Seinige gewiſſenhaft zu. Die in den Handſchriften vorkommenden Abweichungen von dem gedruckten Texte der genannten Auctoren ſind ſorgfältig angegeben, ſo daß man daraus erſehen kann, daß nicht nur die Homilien des Makarios des Aegyptiers in den bisherigen Ausgaben höchſt verdorben und verſtümmelt, ſondern auch die dem nämlichen Verfaſſer zugeſchriebenen kleineren Werke erſt im zwölften Jahrhundert aus den Homilien zuſammengeſtoppelt worden ſind, und daß die dem Alexandriniſchen Makarios zugeeignete Erzählung unterſchoben iſt.

Hr. Floß theilte ſein Buch in zwei Abſchnitte, denen er noch einen Anhang beifügte.

Der erſte Abſchnitt enthält die kritiſchen und hiſtoriſchen Unterſuchungen über das Leben des Makarios des Aegyptiers und des Alexandriners. In erſter Reihe erſcheint hier des Palladios ἱστορία πρὸς Λαῦσον, als des reichhaltigſten und verläſſigſten Gewährsmanns, welcher im zweiten Jahre der Regierung des Theodoſios des Großen nach Alexandria kam und, nachdem er ſechs Monate in den Klöſtern in der Umgegend von Alexandria zugebracht, ſich auf das Nitriſche Gebirge und in die Skytiſche Wüſte zurückzog und in den Zellen, in welchen er neun Monate verweilte, drei mit Makarios dem Alexandriner lebte. Makarios der Aegyptier war ſchon ein Jahr früher, ehe Palladios in die Wüſte kam, geſtorben. Als Augenzeuge verdient demnach Palladios ganz gewiß vollen Glauben.

Der nächſte Zeuge iſt Rufinus im zweiten Buche der Vitae Patrum in der Rosweid. Sammlung. An ihn reihen ſich Evagrios, Hieronymus und Caſſianus. Wohl berückſichtigt ſind das dritte, fünfte, ſechſte und ſiebente Buch der Vitae Patrum in Rosweids Sammlung und die Sentenzen der Aegyptiſchen Väter, die von Poſſin und von Cotelier herausgegebenen Apophthegmen, ein noch unedirter Anhang aus Wiener Handſchriften zu Coteliers Apophthegmen und die Leben der Heiligen.

Bei der Schilderung der Verfolgung und Verbannung, welche der Aegyptiſche und der Alexandriniſche Makarios durch den Arianiſchen Biſchof Lucius von Alexandria zu erdulden hatten, wurden Sokrates, Sozomenos und die übrigen Kirchenſchriftſteller zu Grunde gelegt. Am Schluſſe dieſer Unterſuchungen werden noch einige Andere, welche

den Namen Makarios trugen, aber von jenen beiden wohl zu unterscheiden sind, angeführt.

Den zweiten Abschnitt bilden die Briefe, Homilienstellen und Gebete des Makarios des Aegyptiers, nach der Vaticanischen Handschrift, zwei Wienern und der Berliner jetzt zum ersten Male herausgegeben.

Nr. I. enthält S. 191—195 in Lateinischer Sprache einen Brief des hl. Makarios an die Söhne Gottes, worin er sie belehrt, wie der gütige Gott den Menschen durch Reue, Versuchung, Stärkung, Erleuchtung zur Vollkommenheit führt, nach einer Vaticanischen Handschrift aus dem 13. Jahrh., der Trierer (jetzt im Besitze der Bollandisten in Belgien) aus dem 15. Jahrh. und der Coblenzer aus dem nämlichen Jahrh.

Nr. II. finden wir S. 196—198 den unterschobenen, von Petitdidier unter Makarios Namen aus der Handschrift der Abtei von S. Vanne in seinen Remarques sur la bibliothèque des auteurs ecclesiast. de Mr. Du Pin. T. II. p. 220 sqq. herausgegebenen Brief, welcher ebenso beginnt wie der vorige, und eine Schilderung des wahren Mönches enthält, nach der Wiener Handschrift 4800. aus dem 14. Jahrh. wieder abgedruckt, in lateinischer Sprache.

Nr. III. S. 199—220 erhalten wir einen Brief des hl. Makarios aus der Berliner Handschrift Nr. 16. auf Baumwollenpapier aus dem 12. oder 13. Jahrh. Daß er dem Aegyptischen Makarios angehört, ergibt sich aus der Aufschrift der vorausgehenden *ὁμιλίαι πνευματικαὶ — περὶ τῆς ὀφειλομένης καὶ σπουδαζομένης Χριστιανοῖς τελειότητος*, welche dem Aegyptischen Makarios zuerkannt sind. Der Verfasser desselben bekämpft hier die Irrlehre, daß die schändlichen Leidenschaften natürlich und aus Gott seien.

Nr. IV. gibt uns Hr. Floß S. 221—229 eine bedeutende, noch unedirte Stelle, welche in der fünften Homilie des Makarios des Aegyptiers S. 81. ed. Prit. zwiſchen den Worten *καρδίαις ἔχειν πάντοτε* und *καὶ τί ὀφείλει* vermißt wird, aus der nämlichen Berliner Handſchrift.

Nr. V. S. 230 f. wird die fünfzigſte Homilie des Makarios des Aegyptiers am Ende aus der erwähnten Berliner Handſchrift ergänzt.

Nr. VI. folgt ein Gebet des genannten Heiligen aus dem Wiener Cod. 231., woran ſich noch ein Gebet an den hl. Schutzengel ſchließt.

Nr. VII. wird gezeigt, daß der Text der Homilien in dem Berliner Cod. 16. weit vollſtändiger und beſſer erhalten iſt, als in den bisherigen Ausgaben.

Nr. VIII. beweiſt Hr. Floß aus dem Wiener Cod. 104. in Fol., daß die Opuscula ascetica des Makarios des Aegyptiers, welche Poſſin zu Toulouſe 1683 in 4 herausgab, dann Pritz in ſeine Ausgabe aufnahm und Gallandi in der Biblioth. vett. Patrum wieder abdrucken ließ, eine bloße vom Simeon Logothetes, einem Schriftſteller des 12. Jahrh., aus den Homilien gemachte Compilation ſind; denn die Aufſchrift im Wiener Cod. lautet ganz deutlich ſo: *Κεφάλαια τοῦ ἁγίου μακαρίου μεταφρασθέντα παρὰ σιμεὼν τοῦ λογοθέντου* (sic) *ρν'*. Darauf folgt das Ergebniß einer kritiſchen Vergleichung des gedruckten Textes mit vier Wiener Handſchriften.

Nr. IX. enthält kritiſche Bemerkungen über die gewöhnlich dem Makarios dem Alexandriner zugeſchriebene Erzählung von dem Austritte der Seele aus dem Körper. Dieſen zuerſt von Cave (Scriptt. eccl. hist. litt. Londin.

1688. p. 208 seqq.) aus dem Leipziger Cod. [1]), dann von Toll zu Utrecht 1696 4. am Ende seiner Insignia itinerarii Italici aus der nämlichen Handschrift mit Zuziehung einer Wiener auf's Neue edirten Aufsatz, welchen Gallandi in der Biblioth. vett. Patrum T. VII. p. 237 seq. nach Toll wieder abdrucken ließ, vindicirt Hr. Floß, gestützt auf die alte und vortreffliche Wiener Pergamenthandschrift 333, welche die Aufschrift führt: *Τοῦ ἁγίου ἀλεξάνδρου τοῦ ἀσκήτου λόγος περὶ ἐξόδου ψυχῆς*, dem Eremiten Alexandros. Dieser war, wie Fabricius (Biblioth. Gr. Vol. VIII. p. 366. ed. Harles.) vermuthet, ein Schüler des Makarios des Alexandriners; denn in dem von Toll angeführten, aber nicht benutzten Wiener Cod. 233, jetzt 305, heißt es: *Τοῦ ἁγίου μακαρίου τοῦ ἀλεξανδρέως ὁ μαθητὴς διηγήσατο* u. s. w. [2]).

In einem Anhange folgen sodann des Palladios Lebensnachrichten über Makarios den Aegyptier und den Alexandriner, griechisch, aus zwei Wiener Handschriften, und Anderes; ferner der ächte Text der Geschichte des Palladios über die Mönche des vierten Jahrhunderts nach

---

1) Irrig hält Hr. Floß, weil er sich des Basler Nachdrucks des Werkes von Cave vom Jahre 1741 bediente, Toll für den ersten Herausgeber.

2) Damit stimmt auch der von dem Ref. eingesehene Münchner Cod. 219 aus dem 14. Jahrh., wo die Aufschrift so lautet: *Διήγησις μαθητοῦ τοῦ ἁγίου μακαρίου περὶ τῶν ψυχῶν τῶν ἀνθρώπων. εὐλογ. πάτερ*, und der eigentliche Text der fraglichen Schrift mit den Worten beginnt: *Ὁ μαθητὴς τοῦ ἁγίου μακαρίου διηγήσατο* etc., überein. Ein jüngerer, dem 16. Jahrh. angehörender Münchner Cod. Nr. 255 hingegen hat dieses Lemma: *Διήγησις τοῦ ἀββαμακαρίου* (sic) *εἰς ἀποκάλυψιν ψυχῆς ὅταν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ σώματος. εὐλογ.* Die Erzählung selbst fängt, von der andern Handschrift wenig abweichend, so an: *Διηγήσατο ἡμῖν ὁ μαθητὴς τοῦ ἁγίου μακαρίου καὶ τοῦτο* etc.

den nämlichen Wiener Handschriften, woraus man zur Genüge ersehen kann, wie sehr der von Meursius aus der Pfälzer Handschrift herausgegebene Text verdorben und durch fremdartige Zusätze entstellt ist.

Ein sehr fleißig gearbeiteter Lateinischer Index rerum und Schriftproben beschließen das Ganze.

Möge uns Hr. Floß recht bald mit der in Aussicht gestellten, verbesserten und vervollständigten Ausgabe der Homilien des Makarios beschenken! Nicht unlieb dürfte es ihm sein, wenn wir ihn auf die in dem Münchner Cod. 276 aus dem 12. Jahrh. Bl. 188 ff. enthaltenen Fragmente aus den Homilien dieses Heiligen, in welchen einige bemerkenswerthe Lesarten vorkommen, aufmerksam machen.

J. G. Krabinger.

4.

Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi de civitate Dei libros ad optimorum exemplarium fidem denuo edidit **Josephus Strange.** Tomus I. continet libr. I—XIII. S. 1—588. Tom II. continet libr. XIV—XXII. S. 1—598. Coloniae, Bonnae et Bruxellis, J. M. Heberle (H. Lempertz & Comp.). MDCCCL. 8 min.

Eine neue und bequeme Handausgabe dieses bewunderungswürdigen Werkes des großen Augustinus, welches nicht nur für den Theologen, sondern auch für den Philosophen, Philologen und Alterthumsforscher von der höchsten Bedeutung ist, müßte den Verehrern der Augu-

ſtiniſchen Schriften ſehr willkommen ſein, wenn ſie mit der erforderlichen Correctheit und Genauigkeit beſorgt wäre. An der vorliegenden aber vermiſſen wir, obgleich Druck und Papier nichts zu wünſchen übrig laſſen, jene Eigenſchaften nur zu ſehr.

Auffallend iſt, daß der Hr. Herausgeber es nicht einmal der Mühe werth gefunden hat, eine Vorrede beizufügen. Wenigſtens hätte er hier Gelegenheit gehabt, über den S. 1—21 öfter angeführten Cod. Cas. (etwa Casselanus?) eine Notiz zu geben.

Daß er ſich an die Mauriner Ausgabe gehalten habe, erſieht man ſchon aus den Inhaltsanzeigen der einzelnen Bücher und Kapitel, aus den Citaten aus der Bibel und aus klaſſiſchen Schriftſtellern und aus dem Texte ſelbſt. Hie und da ſind aus der nämlichen Ausgabe auch erklärende Anmerkungen aufgenommen worden. Befremdend aber iſt es, daß die Stellen aus den Klaſſikern oft nichts weniger, als mit der heut zu Tage gewünſchten Genauigkeit angegeben ſind.

Was den Text anlangt, ſo hätte von der auf die älteſten Handſchriften gegründeten Orthographie der Mauriner Ausgabe nicht abgegangen werden ſollen. So z. B. ſteht S. 1. Z. 3. v. unt. charissime und S. 13. Z. 1. v. u. charitatis ſt. carissime und caritatis, wofür auf Inſchriften und in den älteſten Handſchriften karissime, karitatis vorkommt. Ueber dieſe Schreibung ſehe man *Ald. Manut.* de vett. notarum explanat. Comment. p. 87 und *Zaccaria* Istituz. antiquar.-lapid. p. 324 u. 436 sq. S. 3. Z. 16. lieſt die neue Ausgabe ubicumque u. S. 32. Z. 10. v. u. quicumque mit der Mauriner; unten jedoch in der Inhaltsanzeige des zweiten Kap. unquam, in der des zwei-

und zwanzigsten nunquam, während die Benedictiner kräftiger unquam u. numquam gaben. Ferner S. 5. Z. 6. v. u. tanquam und S. 29. Z. 8. u. S. 32. Z. 8. v. u. quanquam s. das richtige tamquam u. quamquam. S. Wagners Orthograph. Vergil. in Virgil. Mar. illustr. ab Heynio Vol. V. p. 453. S. 18. Z. 11. findet man quandiu s. quamdiu; hingegen S. 47. Z. 4., wie in der Maur. Ausg., quamdiu. S. 5. Z. 18. toties s. totiens (s. Wagner a. a. O. S. 457). Daß ebendas. Z. 6. v. u. und S. 7. Z. 20. immo in imo (s. Wagner S. 443.) und Z. 2. v. u. perissent (so die ältesten und besten Handschriften) in periissent, S. 6. Z. 3. perisse in periisse, S. 40. Z. 21. superbisse in superbiisse umgewandelt worden, läßt sich nicht billigen. Besser schrieb der Hr. Herausgeber S. 2. Z. 12. v. u. Redemptoris s. Redemt., S. 4. Z. 20. interemptis s. interemt., S. 6. Z. 2. praesumpt. st. praesumt. Ganz verwerflich ist S. 27. Z. 10. und anderw. foemina st. fem. (vom alten feo) u. S. 36. Z. 2. v. u. caetera st. cet. (s. Wagner S. 421). Wozu S. 5. Z. 16. u. S. 8. Z. 10. v. u. Ita-ne s. itane zu Anfang d. Z.? Wunderlich nimmt sich manchmal die Brechung der Worte am Ende der Zeilen aus. So finden wir S. 3. Z. 13. afflic-tionibus st. affli-ction., S. 5. Z. 1. edis-cerent st. edi-scer., S. 6. Z. 4. cus-todes st. cu-stod., Z. 13. dig-nantur st. di-gnant., S. 10. Z. 12. v. u. amplec-titur st. ample-ctit.

Auch an Druckfehlern mangelt es nicht. Dem ersten Bande ist zwar ein Erratenverzeichniß beigefügt (warum nicht auch dem zweiten?); doch sind in demselben die Druckversehen keineswegs genau angegeben. Ref. will nur auf einige im ersten Buche aufmerksam machen. S. 4. Z. 2.

verbeſſere man parcerent ſt. parcerant, S. 5. colere ſt. colore, S. 23. Z. 1. v. u. coguntur ſt. cogantur, S. 25. Z. 15. devitarent ſt. divitarent und S. 39. Z. 28. profecto ſt. prefecto.

Uebrigens müſſen wir es rühmen, daß der Hr. Herausgeber S. 7. Z. 4 v. u. ſt. der von den Maurinern aufgenommenen Lesart Cæsar, die von den franzöſiſchen und römiſchen Handſchriften gebotene Lesart Cato, welche ſämmtliche von dem Ref. eingeſehene Münchner Codd. und die erſte Ausgabe vom Jahre 1467 beſtätigen, wieder hergeſtellt hat, da hier offenbar von Seite des Verfaſſers ein Gedächtnißfehler zu Grunde liegt.

J. G. Krabinger.

5.

Unterſuchungen über Inhalt und Alter des altteſtamentlichen Pentateuch von Dr. Th. Sörenſen, Privatdocent an der Univerſität Kiel, Mitglied der deutſchen morgenländiſchen Geſellſchaft. Erſter Theil: Hiſtoriſch-kritiſcher Commentar zur Geneſis. Kiel, Akademiſche Buchhandlung 1851. Preis: fl. 2. 54 kr.

Die „Einleitung" beginnt mit den Worten: „Der vorliegenden Arbeit iſt die Aufgabe geſtellt, theils den hiſtoriſchen Inhalt des Pentateuch nach Urſprung und Bedeutung zu erklären, theils den geſetzlichen und gottesdienſtlichen Inhalt deſſelben nach Urſprung, Entwicklung und Zweck, ſowie nach ſeinem Verhältniß zu andern politiſchen und gottesdienſtlichen Verfaſſungen des Alterthums

zu erläutern. Aus dieser Betrachtung und Erklärung des Inhalts des Pentateuch, sowie aus andern äußern Gründen soll zugleich erwiesen werden, daß der Ursprung unsers alttestamentlichen Pentateuch, gleichwie der mancher anderen Schriften des Alterthums, bisher in eine viel zu frühe Zeit gesetzt worden ist, und daß es eine Unmöglichkeit sei, selbst bei der Annahme derjenigen Kritiker stehen zu bleiben, welche seine Abfassung etwa kurz vor das babylonische Exil, oder in die Zeit des Exils, oder unmittelbar nach demselben ansetzen möchten."

Wir sehen also hier die neuere negative Bibelkritik einen neuen Anlauf nehmen. Und Hr. S. geht weiter, als die meisten neuern Wortführer dieser Kritik, und trägt eine ganze Reihe von Voraussetzungen, Annahmen und Behauptungen, die sich längst als unrichtig erwiesen haben, auf's Neue mit großer Zuversicht vor, ohne sich durch die entgegenstehenden Gründe irre machen zu lassen, oder auch nur viele Rücksicht auf sie zu nehmen. Es zeigt sich hier wieder an einem eclatanten Beispiele, wohin man gelange, wenn man nur nach blos subjectivem Ermessen und Gutdünken, auf ganz precäre, oft völlig nur scheinbare Gründe hin, die objective Geschichte eines Volkes construiren und alles endgültig feststellen will, während man doch gerade das Mittel zu solcher Feststellung, die schriftlichen Documente der alten Geschichte in unhistorische Sagen und Fabeln aufzulösen sucht, und die verzerrtesten und abentheuerlichsten Vorstellungen über die Entstehung und den Charakter derselben in Umlauf zu setzen und der Welt in allem Ernst als reine Wahrheit aufzubürden sich bemüht.

Hr. S. bemerkt schon in der Vorrede, es sei erst in der maccabäischen Periode von einem jüdischen Gesetzbuch

die Rede, welches aber keineswegs mit unſerm Pentateuch identificirt werden dürfe, weil dieſer zwar wohl Geſetze enthalte, aber keineswegs ein bloßes Geſetzbuch ſei. Das erſte ſichere Zeugniß für das Vorhandenſein unſeres Pentateuchs geben erſt Philo, Joſephus und die neuteſtamentlichen Schriften, wie lange vorher er exiſtirt habe, müſſe zumeiſt aus dem Inhalt des Pentateuchs und etwaigen andern Verhältniſſen entwickelt werden (S. VII). Die neuere Kritik habe für ſein vorexiliſches Vorhandenſein zwei äußere Zeugniſſe geltend gemacht, nämlich das Vorhandenſein des Jehovahcultus vor dem Exil und einzelne Stellen in prophetiſchen Schriften. Allein erſterer beweiſe nicht einmal das Vorhandenſein irgend eines geſchriebenen Geſetzes, geſchweige denn gerade des Pentateuchs, und in Betreff der prophetiſchen Schriften erſcheine die Annahme, daß ſolche ſchon vor dem Exil exiſtirt hätten, als eine unrichtige, namentlich gehöre auch im Buche Jeſaja ſelbſt das Wenige, was man noch als jeſajaniſch anzuſehen pflege, der nacheriliſchen Zeit an. So wird kurzweg über die Aechtheit ſämmtlicher prophetiſchen Schriften, mit Ausnahme etwa der drei nacheriliſchen Propheten, der Stab gebrochen. Von Weiſſagungen Hoſea's, Joel's, Jeſaja's ꝛc. noch zu reden, iſt fortan Sache der Unwiſſenden oder Unſittlichen.

Hr. S. meint übrigens durch ſeine Annahme einer ganz ſpäten Entſtehung des Pentateuchs ungemein viel für deſſen richtiges Verſtändniß zu gewinnen, und eine Menge falſcher Deutungen, die in der vorausgeſetzten frühen Entſtehung deſſelben ihren Grund haben, beſeitigen zu können. „Lediglich deßhalb", ſagt er (weil man nämlich dem Pentateuch ein zu hohes Alter beilegen wollte), „um

nur Einiges hier anzuführen, konnte man dem Wohnen Jafet's in den Zelten Schem's keinen, oder nur einen absurden Sinn abgewinnen; denn hätte man nicht das Vorurtheil gehegt, daß der Pentateuch vor Alexander dem Großen geschrieben sei, so würde man gleich den klaren und unzweifelhaften Sinn der ganzen Erzählung erkannt und anerkannt haben. Daß die Erzählung vom babylonischen Thurm seine Zerstörung voraussetze — wie zuerst von Bohlen richtig bemerkte — würde man keinen Augenblick verkannt haben, wenn man nicht das Vorurtheil gehegt hätte, daß der Pentateuch früher geschrieben sei. S. z. B. Tuch's Genesis pag. 267. 4. Daß die Erwähnung ausgedehnten Weinbaus in Aegypten, wie sie der Pentateuch enthält, eben für die ptolemäische Abfassungszeit des Pentateuch, mindestens des betreffenden Abschnittes beweise, würde man nicht verkannt haben, wie Tuch a. a. O. pag. 513 unten, dieß that. Hätte man sich nicht durch Vorurtheile blenden lassen, so würde man sogenannte messianische Weissagungen dem Pentateuch nicht abgesprochen haben; kurz man würde, wie die folgenden Auseinandersetzungen dieß beweisen werden, bald und leicht zu einem durchgehenden und unzweifelhaften Verständniß des Pentateuch gelangt sein" (S. X).

Wenn jedoch dieß die Glanzpunkte sind, in welchen das Verständniß des Pentateuchs in Folge seiner vorausgesetzten späten Entstehung gefordert worden ist, so geben wir wenig um diese Förderung. Wenn Hr. S. (S. 69 f.) versichert, das Wohnen Japhet's in den Zelten Sem's lasse durchaus keine andere haltbare Deutung zu, als die vom Alexander und seinen Nachfolgern, und es müsse deßhalb Genes. 9, 27. nothwendig aus der Zeit nach Alexander

dem Großen, ohne Zweifel aber aus der Zeit des Johannes Hyrkanus (etwa 125 v. Chr.), herrühren; ſo könnten wir dieſe Folgerung ſelbſt dann nicht zugeben, wenn wir auch die gegebene (übrigens gar nicht neue) Deutung als die allein richtige anerkennen müßten, denn es läßt ſich nicht abſehen, warum nicht auch Noah in einem Augenblick prophetiſcher Begeiſterung das künftige Schickſal und Verhältniß ſeiner Nachkommen wenigſtens dunkel ſollte erſchaut haben können, und viel Beſtimmtes iſt durch den in Frage ſtehenden Ausdruck wahrlich nicht geſagt. Aber die gegebene Deutung iſt keineswegs die allein mögliche und haltbare, wie die tüchtigſten ältern und neuern Exegeten wohl eingeſehen haben, und darum Hrn. S.'s Folgerung nur um ſo ungegründeter. Wenn ſodann von Bohlen meint, der Bericht über den Thurmbau zu Babel knüpfe ſich vielleicht an den bereits verfallenen Belusthurm, und Hr. S. ſofort das Verſtändniß des Pentateuchs durch die Behauptung fördern zu können glaubt, daß die Erzählung vom babyloniſchen Thurm ſeine Zerſtörung vorausſetze; ſo iſt auch damit nicht viel gewonnen, und wir könnten ſelbſt, ohne deßhalb an dem moſaiſchen Urſprung des Pentateuchs zu zweifeln, das Zugeſtändniß machen, daß dieſe Zerſtörung vorausgeſetzt werde, wenn ſich im Texte nur die geringſte Nöthigung dazu fände, denn Hr. S. wird höchſtens behaupten, nicht aber beweiſen können, daß der in der Geneſis erwähnte babyloniſche Thurm mit dem Belusthurm einerlei und nicht ſchon vor Moſes eine Ruine geworden ſei. Wenn ferner von der Erwähnung eines ausgedehnten Weinbaues in Aegypten behauptet wird, daß ſie in das Zeitalter der Ptolemäer herabführe, ſo iſt dagegen zu bemerken, daß die betreffenden Stellen (Geneſ. 40, 9. ff.

vgl. Num. 20, 5.) nicht nothwendig gerade einen ausgedehnten Weinbau in Aegypten vorausſetzen, daß aber auch dieſe Vorausſetzung nach vielen alten Documenten ſelbſt für die älteſten Zeiten keine große Unrichtigkeit wäre (vgl. Hengſtenberg, die Bücher Moſes und Aegypten. S. 13 ff.). Wenn endlich noch bemerkt wird, man würde unter der geſetzten Bedingung ſogenannte meſſianiſche Weiſſagungen dem Pentateuch nicht abgeſprochen haben; ſo iſt einfach zu erwiedern, daß man es auch abgeſehen von jener Bedingung, und ſelbſt bei Weglaſſung des Prädicates „ſogenannt", nicht gethan haben würde, wenn man die Weiſſagungen als das, was ſie wirklich ſind, aufzufaſſen und zu würdigen gewußt hätte. Für ein beſſeres Verſtändniß des Pentateuchs iſt alſo durch all' das Erwähnte nichts gewonnen.

Was man ſchon nach dem Bisherigen nicht anders erwarten kann, findet wirklich Statt. Hr. S. ſchließt ſich denjenigen Auslegern an, welche überall Mythen und Fabeln finden und überall den Grundſatz in Anwendung bringen, daß ſpätere Sitten, Gewohnheiten, Zuſtände und Vorfälle durch eine bloße Fiction in die alte Zeit zurückgetragen werden, ſo daß man auch die älteſten Berichte überall nach Belieben auf die ſpäteſten Zeiten beziehen und in den älteſten Vorfällen nach Belieben die ſpäteſten Ereigniſſe erblicken kann. Hr. S. ſagt ausdrücklich: „Wir begegnen bei allen Völkern, ſobald ſie längere Zeit Aufzeichnungen gleichzeitiger Ereigniſſe gemacht haben, dem Streben, über ihre Gegenwart und ſicher beglaubigte Vergangenheit hinaus ihre Geſchichte bis an die Uranfänge zu verfolgen. Von der Gegenwart und ſchriftlichen Quellen wendet man ſich zunächſt rückwärts an die mündliche Tradition von Be-

gebenheiten, und da dieſe ſelten weit reicht, ſucht man ſich eine andere ergiebige Quelle zu eröffnen. Dieſe Quelle bilden eben Gegenſtände, Verhältniſſe, Einrichtungen und Zuſtände, welche aus der Gegenwart in eine fernere Vergangenheit zurückgehen, deren Urheber und deren Entſtehungszeit man nicht mehr kennt" (S. 3). Und nachdem er Einiges über die Entſtehung der Stämme- Völker- und Ländernamen beigefügt hat, fährt er fort: „Nicht ſelten werden jüngere Ereigniſſe theils in prophetiſcher Weiſe an die Stammväter angeknüpft; indem die Stammväter vorbildlich daſſelbe thun und leiden, was ſpäter ihrem Stamme, oder Einzelnen aus demſelben widerfährt, z. B. die Auswanderung des Stammvaters Jakob nach Meſopotamien und nach Aegypten, wohin ſpäter ſein Stamm auswanderte, in ähnlicher Weiſe, wie im N. T. der Israel im zweiten Theil des Jeſajas und Hoſ. 11, 1 auf ein Individuum bezogen wird, theils werden ſolche jüngere Begebenheiten, von denen man nicht mehr wußte, wann ſie ſich ereignet hätten, in vordenkliche Zeit verlegt, und an einen Stammvater angeknüpft. Das merkwürdigſte Beiſpiel letzterer Art bietet der Zug der vier Könige gegen Edom und die Bewohner des Thals Siddim Gen. c. 14. Ferner aber ſuchte man wie bei anderen Dingen aus ihren Namen, ſo auch aus den Namen der Stammväter ihr Weſen, ihre Thaten und Schickſale zu erkennen und herzuleiten. Dieſes Verfahren führte zu einer Menge von Erzählungen, die eine ſcheinbare Begründung in den Namen und deren Deutung fanden. Da aber Völker und Stämme in der Regel dem Lande, der Gegend, welche ſie bewohnen, ihren Namen verdanken, Länder und Gegenden aber faſt immer nach ihrer Lage und phyſiſchen Beſchaffenheit be-

nannt sind, so wurde durch Supponirung eines Personennamens statt eines Landesnamens und durch Uebertragung der Eigenschaften des Landes auf dessen Stammvater jenen Erzählungen von vorne herein aller historische Werth entzogen, wie wenn z. B. die Bedeutung der Landesnamen Edom, Se'ir auf eine Person übertragen wurde" (S. 4 f.).

Bei solchen Vorstellungsweisen und Grundsätzen kann es nicht befremden, daß die historische Sachlage oft geradezu umgekehrt und z. B. ein Eigenname, dem irgend ein besonderer Vorfall die Entstehung gegeben, nicht auf diesen Vorfall als seine Veranlassung zurückgeführt, sondern umgekehrt behauptet wird, der angebliche Vorfall sei eine bloße an die Bedeutung des Eigennamens sich anlehnende oder aus ihr sich entwickelnde Fiction. Es macht sich überhaupt bei der hier befolgten Geschichtsbehandlung das Streben bemerklich, den historischen Thatbestand, wo möglich, auf den Kopf zu stellen und alles in gerade umgekehrter Gestalt erscheinen zu lassen. Und daß dabei die historischen Documente, mit Hülfe welcher die gesuchten und gewünschten Thatsachen festgestellt werden, aller historischen Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit verlustig gehen, leuchtet von selbst ein, wird aber gelegenheitlich auch noch ausdrücklich versichert. „Wenn nun" (heißt es S. 2) „diese Personen selbst erdichtet sind, so kann ja auch das, was von ihnen erzählt wird, nicht für historische Tradition, sondern nur für Vermuthung und Dichtung gelten, und damit ist der historische Charakter der ganzen Genesis aufgegeben". Unter solchen Umständen ist es kaum mehr hoch anzuschlagen, wenn es zuweilen auch mit historischen Angaben nicht gerade auf's Strengste genommen und z. B. der samaritanische Pentateuch, der allerdings mit Unrecht auch als ein Beweis

für ein bedeutend hohes Alter des Pentateuchs geltend gemacht worden iſt, als eine Ueberſetzung bezeichnet wird (S. 31), da doch derſelbe nur der hebräiſche mit ſamaritaniſchen Buchſtaben geſchriebene Pentateuch iſt; oder wenn „der Urſprung der Ueberſetzung der ſogenannten Septuaginta" von Joſephus in die Zeit des Ptolemäus Philopator verlegt werden ſoll (a. a. O.), da doch Joſephus (Antt. XI. 2, 1.) ausdrücklich den Ptolemäus Philadelphus als denjenigen König bezeichnet, unter dem die Ueberſetzung zu Stande gekommen ſei.

Die Erklärung ſelbſt beginnt gleich mit einer Inverſio. Nicht mit Rückſicht auf das Sechstagewerk und das Ruhen Gottes am ſiebenten Tag hat der ſiebente Wochentag ſeinen Namen Sabbath (Ruhe, Ruhetag) erhalten, ſondern als er dieſen Namen einmal hatte, ſchloß man daraus, daß Gott an demſelben von dem ſechstägigen Werke der Schöpfung ausgeruht habe. In ähnlicher Weiſe hat der erſte Menſch ſeinen Namen Adam nicht etwa darum erhalten, weil er von der Erde genommen war, ſondern ſeine „Schöpfung aus Erde und ſein Verhältniß zu derſelben, daß er nämlich ein Beſtandtheil der Erde iſt, und zu derſelben zurückkehrt, iſt offenbar zuerſt von dem Namen der Erde אַדָמָה entlehnt, und an ihn angeknüpft, wie überhaupt in der ſprachlichen Verwandtſchaft zugleich der Beweis für eine reale Verwandtſchaft zwiſchen אָדָם und אַדָמָה gefunden wurde" (S. 32 f.). Wenn die Geneſis in dieſer Weiſe Alles verkehrt und verdreht, ſo daß man wie bei einem probaten Lügner ungefähr am ſicherſten geht, wenn man das Gegentheil von dem annimmt, was ſie ſagt, ſollte man dann nicht denken dürfen, es ſei gar nicht der Mühe werth, ſie auch nur zu leſen, geſchweige denn

mit einem mühseligen Aufwand von Gelehrsamkeit auszulegen? Hr. S. scheint auch wirklich eine Erklärung der Schöpfungsgeschichte nicht für nöthig zu halten, denn er geht nach den eben berührten Bemerkungen über שְׁבָא und אָדָם gleich zum Aufenthalt der ersten Menschen (עֵדֶן) über, verlegt denselben in das Land Aram und findet in den vier Strömen desselben den Euphrat, Tigris, Nil und Indus oder Ganges. Hier hätten wir wenigstens eine Berücksichtigung von Bertheau's Schrift: „Die der Beschreibung der Lage des Paradieses Genes. 2, 10—14. zu Grunde liegenden geographischen Anschauungen" erwartet, so wie bei der nicht sehr befriedigenden Erklärung des 10ten Kapitels eine Benützung von Knobel's gelehrten und gründlichen Untersuchungen über „die Völkertafel der Genesis." Im letzteren Falle würde schwerlich so ohne Weiteres Ludim als Benennung für Kleinasien überhaupt, Aschkenas für das Reich Pergamus, Kittim für Macedonien (!), Dodanim für Epirus ꝛc. erklärt worden sein.

Der Auslegung weiter im Einzelnen zu folgen scheint nicht nöthig, da ihr Charakter aus dem Bisherigen schon ersichtlich ist, wäre auch nicht wohl thunlich, da es nur zu fortwährendem Widersprechen aufforderte. Nur eine von den vielen Curiositäten, die hier zu finden sind, möge noch mitgetheilt werden die Auffassung und Deutung dessen, was die Genesis über Melchisedek sagt. Es heißt dießfalls S. 120 f.: „Aber noch viel bedeutsamer ist die Vereinigung von Königthum und Hohenpriesterthum zu Jerusalem in einer Person, im Melkisedek, der dadurch das Vorbild des Messias, eines künftigen Königs wurde, der beide Würden wiederum vereinigen sollte. Als die

Seleuciden die Hoheitsrechte über Paläſtina verloren, und das Land ſich unabhängig machte, fielen die königlichen Vorrechte unmittelbar dem Hohenprieſter zu, der nun zugleich factiſch Fürſt oder König war, wenn er auch nicht ſogleich den Titel und die Inſignien des Königs annahm. Das Streben der Makkabäer, die Vereinigung beider Würden zu behaupten und zu ſanctioniren, zeigt ſich in ſeinen Anfängen im Pentateuch, namentlich in der Erzählung vom Melkiſedek, der beide Würden vereinigte, und vom Abram als ſolcher anerkannt und geehrt wurde, und im Königsgeſetz des Deuteronomiums, wo der Geſetzgeber, die Einführung des Königthums vorausſehend, Anordnungen über daſſelbe gibt, welche eine indirecte Billigung dieſer Veränderung vorausſetzen." Auf ſolche Weiſe wird die Entſtehung der Geneſis und des Pentateuchs zur Zeit des Johannes Hyrkanus bewieſen. Wir ſind nicht geſonnen, Einwendungen gegen Derartiges vorzubringen (wo wäre anzufangen und wo zu enden?), ſondern bemerken blos, daß ſich eben durch ſolches die vorliegende Arbeit charakteriſirt, in der gar Weniges vorkommt, dem wir unſere volle Zuſtimmung zu geben vermöchten.

Deßungeachtet halten wir dieſelbe nicht für unnütz oder werthlos, und ſo ſehr wir die Verſicherung, das Buch ſei im Intereſſe der altteſtamentlichen Wiſſenſchaft geſchrieben, und werde zu deren Förderung und Reinigung hoffentlich einen dankenswerthen Beitrag liefern (S. XX), als eine ganz ernſtlich gemeinte anſehen, ſo wenig ſind wir geſonnen, dem Buche ſein Verdienſt, das nach unſerem Dafürhalten kein kleines ſein dürfte, ſtreitig zu machen. Nur finden wir dieſes Verdienſt in einem ganz andern Punkt, als Allem nach der Hr. Verf. ſeinerſeits. Gleichwie nämlich

jede Wahrheit um so mehr einleuchtet, um so schlagender und unabweisbarer wird, je klarer sie nach ihrem ganzen Gehalte und allen ihren Consequenzen entfaltet und dem geistigen Auge vorgelegt wird, ebenso wird auch die Unhaltbarkeit und Bodenlosigkeit jedes Irrthums um so klarer und einleuchtender, je mehr derselbe ohne alle Scheu vor bedenklichen Consequenzen entwickelt und gleichsam auf die Spitze getrieben wird. Hr. S. hat nun das Verdienst, den Weg der neuern Bibel-Kritik, die Alles feststellt, obwohl sie selbst nirgends feststeht, und nicht selten wieder niederwirft, was sie kaum erst aufgestellt hat, und die man füglich, wie Tertullian die Dialektik der heidnischen Philosophen, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit nennen könnte, bis zu seinen ferner liegenden Zielpunkten gegangen, und nicht etwa da und dort, wo eine unerwartete Consequenz sich hervordrängen und Bedenken erregen wollte, willkührlich Stillstand gemacht oder ein cane Musa receptus angestimmt zu haben. Damit hat er aber auch gezeigt, was von diesem Wege zu halten, und was auf demselben zu gewinnen sei.

Uebrigens wollen wir den Sprachkenntnissen, der Gelehrsamkeit und Gewandtheit in kritischen Untersuchungen, die Hr. S. mehrfach verräth, keineswegs zu nahe treten, wiewohl wir von ersteren zuweilen eine weniger extravagante Anwendung gewünscht hätten. In diesen Beziehungen verdient sein Buch vielmehr Anerkennung und läßt vermuthen, daß er nicht Unbedeutendes zu leisten im Stande sein würde, wenn er eine bessere Richtung einschlagen und die Stimme der Geschichte und ihrer ehrwürdigen Documente mehr respectiren wollte.

Welte.

Richtung, sondern mit volksthümlich gemüthlichem Antheil die beharrlich treu gebliebene unüberwundene Liebe eines schlichten, doch geist- und muthvollen Landmädchens, das durch Krieger-Gewalt (II, 4. VI, 12 ff.) in den Harem des mächtigen Salomo entführt, dennoch allen Lockungen der Hoffrauen, allen Schmeicheleien des königlichen Bewerbers, selbst den Anstalten, sie zur fürstlichen Gemahlin zu erheben, tapfer widerstanden hatte, und zuletzt durch ihren geliebten Hirten befreit unter (der III, 11. VI, 9. II, 7 u. ö. angedeuteten) Vermittlung der Königin Mutter entlassen, nach der Rückführung in die ländliche Heimath, das Unerzwingbare freier Herzensneigung bewährend (II, 7. III, 5. VIII, 4.), am Ende sich rühmen durfte, mit ihrem „Festung-gleichen Busen" den gewaltigen Herrscher zum „Friedensschluß" (VIII, 10) genöthigt zu haben. Auch außer allem zunächst hierauf Bezüglichen durchweht das Ganze ein Geist des aufathmenden Frohmuths über die Erlösung vom Druck des Jerusalemer-Herrscher-Hauses. Der in den judäischen Geschichtsbüchern so gefeierte, nur wegen Uebermaaßes in der Frauenliebe und galanter, altersschwacher Nachsicht gegen Abgötterei (1 Kön. 11) mit gelindem Tadel entlassene Salomo erscheint in dem ephraimitischen Singspiel, wenn auch nicht als geschmähter Bösewicht, doch als Zielscheibe der Volkslaune, als nicht undeutlich verspotteter, umsonst aufdringlicher Werber, als bis zum Ungeschick übertriebener, im Ausdruck seiner Bewunderung und Neigung eitel hochtrabender Schmeichler, als mit all' seiner Pracht und Güterfülle verachteter (VIII, 7), nicht von einer herbeigewallfahrteten auswärtigen Königin angestaunter

(1 Kön. 10), vielmehr von einer herzugeschleppten einheimischen Dirne des Winzerstandes („aus den Geringsten im Lande" 2 Kön. 25, 12) schnöd abgewiesener Crösus oder Midas, als ein von einem Hirten überwundener (vgl. 1 Sam. 17, 15 ff.), bei aller Heeres- und Staatsgewalt schwacher menschlicher Großer — —. Die ganze Dichtung, wahrscheinlich einer wirklichen, im Volksgedächtniß gebliebenen Begebenheit nachgebildet, ist also nicht blos eine harmlose Idylle, sondern eine jener oft auch im modernen Leben, jüngst sogar im deutschen Süden vorgekommenen Empörungen des freien sittlichen Volksgeistes gegen fürstliche Verirrung, eine jedenfalls nicht ohne Propheten-Antheil offen kundgegebene Entrüstung über die Willkühr-Herrschaft und Harems-Wirthschaft zu Jerusalem" (S. 20 f.).

Allein für die Entstehung des H. L. im nördlichen Israel scheinen die Spracheigenheiten nicht gerade ein sehr starker Beweis zu sein, denn so gut z. B. wohl auch der eine und andere Schwabe den norddeutschen Dialect kennen und in demselben wenn er will eine Schrift verfassen kann, so gut mußte auch schon zu Salomo's Zeit ein Angehöriger etwa des Stammes Juda oder Benjamin in einer Schrift wenn er wollte etwas von den Eigenheiten der nordpalästinischen Mundart einfließen lassen können. Oder ist etwa Göthe ein Schweizer, weil er sein „Schweizerlied" in schweizerischem Dialect schrieb? Stellen aber, wie die Erwähnung von Tirza (6, 4), können eben so wenig für die Entstehung im Reich Israel, als die Erwähnung Jerusalems für die Entstehung im Reich Juda beweisen. Sodann die antisalomonische Tendenz macht sich jedenfalls in so geringem Grade bemerklich, daß sie unseres Wissens

noch Niemanden in der Weise wie Hrn. B. eingeleuchtet hat. Auch läßt sich nicht recht absehen, wie eine solche Tendenz in der nachsalomonischen Zeit im Reich Israel in hohem Grade sollte vorhanden gewesen sein. Sonderlich beneidenswerth war die Lage Israels in Vergleich mit jener Juda's zu keiner Zeit, und schon der erste König von Israel fürchtete, seine Unterthanen möchten sich bei nächster Gelegenheit wieder an die davidische Dynastie anschließen, und scheute sich nicht, solches sogar durch Anwendung religiöser Zwangsmittel zu verhindern. Inwiefern aber das Volksleben im Reich Israel als ein freieres, denn im Reich Juda bezeichnet werden könne, ist nicht recht abzusehen. War doch die Regierungsform beiderseits die monarchische, nur mit dem Unterschied, daß die Willkühr des Regenten im Reiche Juda am theokratischen Gesetze eine Schranke hatte, welche im Reich Israel weniger beachtet wurde. Oder sollte wirklich das freie Volksleben eine hohe Stufe erreicht haben in einem Staate, wo der rechtschaffenste Bürger durch eine gewissenlose abgöttische Königin in der Weise um sein Besitzthum gebracht werden konnte, wie Naboth von Jsreel (1 Kön. 21, 1—16)? Uebrigens scheint Hr. B. hauptsächlich an den freien d. h. gesetzwidrigen Cult zu denken, der von der Dynastie in Israel eingeführt und aufrecht erhalten wurde, und verwechselt so nach einer bekannten gangbar gewordenen Begriffsverwirrung Freiheit geradezu mit ihrem Gegentheil, denn im Reich Israel war jener freie Cult gerade ein erzwungener. Wenn aber Hr. B. bemerkt: „die Leviten waren nach dem stabilen Juda zum alten Königshaus abgezogen (2 Chron. 11, 13 ff.)", so sieht dieß ganz einer Geschichtsentstellung gleich, sofern der Abzug der Leviten

als ein freiwilliger erscheint, da es doch gerade an der angeführten Stelle ausdrücklich heißt, Jerobeam und seine Söhne haben die Leviten vertrieben vom Priesterthum Jehova's. Aehnliches gilt, wenn gesagt wird (S. 20): „und statt ihrer sehen wir bald den Geistes-Adel der Nation, die Propheten aus den alten Samuel'schen Redner- und Sänger-Schulen ꝛc. im Reiche Israel wirksam (1 Kön. 11. 13. 14. 17 ff.)"; denn da hier von Israel im Gegensatz zu Juda die Rede ist, so können die angeführten Worte nur dahin verstanden werden, daß im Reich Israel der eigentliche Schauplatz und fruchtbare Boden für die prophetische Wirksamkeit gewesen sei, davon aber fand in Wahrheit gerade das Gegentheil statt. Oder haben nicht im Reich Israel gerade die Lügenpropheten mit geringer Ausnahme die Oberhand gehabt (1 Kön. 18, 19.) und die wahren Propheten, den wirklichen Geistes-Adel der Nation, bis auf den Tod verfolgt (1 Kön. 18, 4. 19, 14.)? Hat etwa Ahia, den Hr. B. selbst zu diesem Geistes-Adel rechnet, das Treiben der Könige von Israel gebilligt und an dem „freiern Volksleben", wie es dort gangbar geworden, Wohlgefallen gehabt (1 Kön. 14, 6—18.)? Hat der Prophet Micha in der Gunst des Königs von Israel hoch gestanden, weil er den dortigen Lügenpropheten gegenüber die Wahrheit ungescheut aussprach (1 Kön. 22, 7 ff.)? Hat Elia den dortigen götzendienerischen Cult gebilligt und für sein prophetisches Wirken großen Beifall vom Hof und den Vornehmen eingeärntet (1 Kön. 18, 18 ff. 19, 2 ff.)? Hat er nicht am bittersten darüber geklagt, daß die wahren Propheten bereits alle bis auf ihn getödtet seien und auch ihm der Tod drohe (1 Kön. 19, 14.)? Hat Elisa die Könige von Israel oder die Könige von Juda höher ge-

achtet (2 Kön. 3, 13 ff.)? und ist er von ersteren unangefochten geblieben in seinem prophetischen Wirken (2 Kön. 6, 31.)? Hat nicht ein Bürger des Reiches Israel selbst dieses Gebiet als ein dem Prophetenthum ungünstiges und dagegen das Reich Juda als den geeigneten Schauplatz für ein erfolgreiches prophetisches Wirken bezeichnet (Amos 7, 12 f.)? Aber abgesehen vom Prophetenthum, kann das Volksleben in einem Reiche, wie das der zehen Stämme, wo innere Unruhen und Empörungen fast immer einander die Hand boten und bald in Militärherrschaft bald in Anarchie übergiengen, und in einem Zeitraum von ungefähr 200 Jahren nicht weniger als acht aufrührerische Königsmorde vorkamen, ein glückliches und beneidenswerthes sein? Und hatten die Angehörigen des Reiches Israel wohl große Ursache, das Reich Juda gleich nach der Trennung in einem Zustande völliger Ohnmacht zu denken, wenn „zwischen Rehabeam und Jerobeam Streit war die ganze Zeit hindurch" (1 Kön. 14, 30.), und somit Israel nicht im Stande war, das an Volkszahl ungleich schwächere Juda zu demüthigen, obgleich dasselbe auch noch von Aegypten her angegriffen wurde (1 Kön. 14, 25 ff.)?

Wir wollen jedoch unsere Bedenken gegen die etwas revolutionäre Auffassung des H. L. nicht weiter fortsetzen, sondern lieber, damit man sich eine ungefähre Vorstellung von der Behandlung machen könne, die dasselbe hier erfährt, den Anfang desselben im Abdrucke folgen lassen. Was in Parenthesen steht, ist auf die Dramatisirung bezügliche Zuthat Hrn. Böttcher's.

„Gesang über alle Gesänge, von Salomo."

[Die treue Sulamitin]
[oder]
[der verschmähte Salomo]
[ein Singspiel]
[verfaßt und aufgeführt im Reiche Ephraim]
[um 950 v. C.]

[Personen:]

[Salomo, König von Israel.			Winzerin aus Sulam.
Bathseba, des Königs Mutter.			Mutter der Winzerin.
Haremfrauen	Fürstinnen.		Brüder der Winzerin.
	Dienstfrauen.		Hirt, Geliebter der Winzerin.
Stadtbewohner	von Jeru-		Gefährten des Hirten.
Stadtbewohnerinnen	salem.		Landbewohner von Sulam.]

[Zeit der Handlung um 1000 v. C.; Ort der Handlung im 1., 3. und 4. Akt zu Jerusalem, im 2. Akt bei Jerusalem, im 5. Akt vor Sulam.]

[Erster Akt.]

[Erster Auftritt.]

[Gartensaal im Dienstfrauen-Harem; an den Seiten Tafeln mit Speise- und Wein-Resten, in der Mitte freier Platz zum Tanzen; nach hinten Gitterthüre zum Garten, durch welchen während des Tanzes und Gesanges der Haremfrauen Bathseba mit Gefolg die verschleierte Winzerin langsam herführt, so daß beim zweiten Gesangvers schon alle vor dem Gitter stehen, die Winzerin aber sich noch einzutreten sträubt.]

[Schaar der Dienstfrauen, abwechselnd tanzend und singend. Einzelne Fürstinnen, König Salomo, vom Sessel aufgestanden, erst vom Garten abgewandt gleichgültig zuschauend.]

[Eine Dienstfrau.]
[mit lüsternem Blick nach Salomo]
Würd' ein Kuß mir von Seines Mundes Küssen! 1 2

[Chor der Dienstfrauen.]
Schöner ja ist Dein Kosen denn Wein.
Schon der Ruch Deiner Salböl' ist schön;

[Fürstinnen.]
Spreng-Oelduft Deines Namens Ruf.

[Chor aller Harem-Frauen.]
Drum haben die Weiblein dich lieb.

[Eine jüngere Dienstfrau.]
Zieh' mich hervor!

[Eine andere desgleichen.]
Mich nahm schon der König in seine Gemächer.

[Chor der Dienstfrauen.]
Dir eilten wir gern nach!
Wir frohlockten, freuten uns Dein,
priesen dankvoller Dein Kosen denn Wein.

[Chor aller Harem-Frauen.]
Mit Recht ja doch hat man dich lieb.

[Salomo]
[fragt, ob die von seinen Kriegsleuten aus Sulam eingebrachte Dirne noch nicht da sei, sieht sich um, erblickt die draußen Stehenden, und winkt ihnen einzutreten.]

Wir glauben uns jeder Bemerkung über das Eigenmächtige und Willkührliche in der hier befolgten Annahme der Personen und Auseinanderreißung und Vertheilung der Textesworte unter sie enthalten zu sollen. Auch das bedarf keiner weiteren Bemerkung mehr, daß das H. L. nach Hrn. B.'s Auffassung und Erklärung mit Unrecht

---

V. 3. Sprengöl ꝛc. Wohlgeruch im Hebräischen Bild des guten weit verbreiteten Namens. Sprengöl die köstlichere Oelgattung. — Den Anklang „Duft, Ruf" hat auch die Urschrift (schemen, schem).

unter den heiligen Schriften ſtünde, und daß wir unter Vorausſetzung ihrer Richtigkeit einigen alten Rabbinen, die es vom Kanon ausſchließen wollten, beiſtimmen und die von der Kirche ausdrücklich verworfene buchſtäbliche Deutung befolgen müßten.

Welte.

7.

Notionem immortalitatis apud Hebraeos exposuit **G. Fuellner**, Dr. Phil. Halis Saxonum, sumptus fecit G. Knappius. (Schroedel & Simon.) 1851. Preis: 36 kr.

Die kleine Schrift gibt etwas mehr als der Titel ausdrücklich verſpricht und ſucht zu zeigen, wie die Vorſtellung und Lehre von der Unſterblichkeit der Seele, der jenſeitigen Vergeltung und der Auferſtehung des Leibes bei den Hebräern entſtanden ſei und ſich allmählig entwickelt und ausgebildet habe. Jedoch läßt ſich Hr. F. nicht in weitläufige exegetiſche Erörterungen ein, ſondern macht mehr nur mit den Ergebniſſen ſeiner Forſchungen bekannt als mit dem Wege, auf dem er dazu gelangt iſt. Zuerſt erklärt er, wie überhaupt die Menſchen auf den Gedanken der Unſterblichkeit gekommen ſeien. Respicientibus nobis caussam principalem, qua ducti ad immortalitatis cogitationem homines pervenerint, in eo videtur inesse, quod incultae rationi difficilius fuit exstinctionis notionem tenere, quam vitae aeternae. Dann wird bemerkt, daß ſich bei den Hebräern insbeſondere der Glaube an die Unſterblichkeit zunächſt während ihres Aufenthaltes in Aegypten

weiter entwickelt und ausgebildet habe, die Frage aber, ob Moſes in dieſer Hinſicht beſſer unterrichtet geweſen ſei, als ſein Volk, und warum er im Bejahungsfalle demſelben ſeine beſſere Einſicht vorenthalten habe, als eine nicht ſicher beantwortliche, einfach übergangen. Dieß gewiß mit Recht. Es läßt ſich überhaupt nicht näher nachweiſen, wie der Unſterblichkeitsglaube der Aegyptier zur Zeit des dortigen Aufenthaltes der Israeliten beſchaffen geweſen ſei und welche Fortſchritte er bei den Israeliten ſelbſt wegen ihres Verkehrs mit den Aegyptiern oder ſonſt gemacht habe.

Das Schriftchen zerfällt ſodann in vier Theile. Im erſten mit der Aufſchrift: Immortalitatis notio, quam in libris anté exilium scriptis invenimus, exponitur werden zunächſt jene Stellen in den vorexiliſchen Büchern des A. T. in Betracht gezogen, in denen man gewöhnlich den Glauben an die Unſterblichkeit ausgeſprochen findet, und zu zeigen geſucht, inwiefern dieſes mit Recht oder Unrecht geſchehe. Eine wenn auch noch unklare Ahnung der Unſterblichkeit findet Hr. F. in der Formel נֶאֱסַף אֶל עַמָּיו Geneſ. 25, 8. und zeigt, daß dabei nicht etwa an ein Erbbegräbniß gedacht ſein könne, ebenſo in der Formel כִּי אֵרֵד אֶל־בְּנִי אָבֵל שְׁאֹלָה Geneſ. 37, 35. In der Vorſchrift ſodann, daß die Israeliten keine Todtenbefrager und Todtenbeſchwörer dulden ſollen (Deut. 18, 11.), und in der Citation Samuels zu Endor (1. Sam. 28.) findet er die Ueberzeugung ausgedrückt, daß die Seele nach dem Tode des Leibes nicht blos fortbeſtehe, ſondern auch noch um ſich ſelbſt und um die zurückgelaſſene Welt wiſſe. Die Angabe endlich, Henoch habe mit Gott gewandelt und ſei von ihm hinweggenommen worden, verſteht er von der Aufnahme Henochs in die himmliſche Seligkeit zum Lohne

für seinen tugendhaften Wandel (was auch das patristische Verständniß der Stelle ist), und findet somit hier den Glauben an eine gerechte Vergeltung im jenseitigen Leben ausgesprochen. Bis dahin ist alles ziemlich in Ordnung, und man müßte hiernach sagen, es erhelle schon aus dem Pentateuch, daß die Israeliten bereits unter Moses, wenn nicht schon früher an eine Fortdauer der Seele nach dem leiblichen Tode, verbunden mit Bewußtsein um sich selbst und um die Welt, und zugleich auch an eine jenseitige gerechte Vergeltung für ihr Verhalten im Erdenleben geglaubt haben. Anstatt aber dieses zu thun, läßt sich Hr. F. jetzt auf einmal durch den Wirrwar der neumodischen Kritik aus dem rechten Geleise bringen und verwickelt sich sofort in allerlei Schwierigkeiten. Zunächst behauptet er, der „Mythus" über Henoch sei nicht hebräisch und die in ihm ausgedrückte Idee oder Vorstellung nicht mit der mosaischen Gesetzgebung und Theokratie verträglich, welche die Vergeltung für jede That schon in diesem Leben eintreten lasse, gleich als ob die nur auf dieses Leben lautenden mosaischen Strafbestimmungen und Drohungen jede jenseitige Fortdauer und Vergeltung schlechthin ausschlössen. Diese Meinung hat Hrn. F. noch zu einer andern Sonderbarkeit verleitet. Er meint nämlich, es haben wohl einzelne einsichtsvolle Männer auch klarere Vorstellungen und Begriffe von den Schicksalen des Menschen nach dem Tode gehabt, aber die Theokratie habe sie gehindert, dieselben auszusprechen und andern mitzutheilen. Er sagt: Dubitari quidem nequit, quin viri aliquot summo ingenio praediti de rebus post mortem futuris habuerint sententias magis perspicuas, — sed propter theocratiam eas silentio fere praetermitti oportuisse contenderim (p. 18). Er scheint

ſagen zu wollen, eine klare Aeußerung über Unſterblichkeit und jenſeitige Vergeltung wäre in der moſ. Theokratie etwas Häretiſches geweſen. Anderwärts aber bemerkt er: Plurimum autem contulit ad notiones de statu post mortem futuro excolendas spes, qua Hebraei comovebantur, Messiana (p. 35). Wenn das der Fall iſt, ſo kann eine weitere Entwicklung der Begriffe über den jenſeitigen Zuſtand der Abgeſchiedenen bei den Hebräern nicht erſt in die nacheriliſche Zeit fallen; denn über die Perſon des Meſſias, ſeine Erniedrigung und Erhöhung, und die Gründung und Ausbreitung ſeines Reiches kommen bekanntlich ſchon in einzelnen davidiſchen Pſalmen und andern vorexiliſchen Schriften, wie namentlich in den Weiſſagungen Jeſaja's und Micha's ſo viele klare und beſtimmte Ausſprüche vor, daß, wenn mit den dießfallſigen Hoffnungen und Ausſichten diejenigen in Bezug auf den jenſeitigen Zuſtand der Abgeſchiedenen parallel gingen, letztere ſchon in der vorexiliſchen Zeit einen hohen Grad von Klarheit und Sicherheit müſſen erreicht haben. Hr. F. ſelbſt ſagt ſogar: Invenimus enim jam Davidica aetate illius de remuneratione in vita aeterna accipienda doctrinae satis certa vestigia, quae postea paulatim exculta videntur esse. Auch führt er ſelbſt manche Stellen aus vorexiliſchen Schriften an, in denen er den jenſeitigen Zuſtand der Abgeſchiedenen beſchrieben findet, theils als einen traurigen und düſteren, wie Job 10, 24 f. 11, 8. Pſ. 116, 3., theils als einen erfreulichen, wie 2 Sam. 1, 23. Pſ. 16, 9—11. 17, 15. 31, 6. 48, 15. Und ſo zeigt ſich fortwährend ein gewiſſes Schwanken, indem das eine Mal die Unſterblichkeitslehre erſt nach dem Exil ſich ausgebildet haben ſoll, das andere Mal für ihre frühere Ausbildung ſogar Beweisſtellen beigebracht werden,

welche dann zugleich auch noch den weiteren Beweis liefern, daß die Theokratie in der vorexiliſchen Zeit Niemand hinderte, die Unſterblichkeit der Seele und die jenſeitige Vergeltung anzuerkennen und ohne Scheu zu behaupten.

Uebrigens findet Hr. F. an einigen Stellen, die nach der Meinung mancher Ausleger Ausſichten auf die jenſeitige Fortdauer und Vergeltung eröffnen, keine ſolchen, namentlich in Pſ. 22. 89, 48 f. 143, 3. Job 19, 25. Letztere Stelle verſteht er ſo, daß Job die Ueberzeugung ausſpreche, Gott werde noch vor ſeinem Tode ſeinen Freunden ſeine Unſchuld offenbaren und ihn rechtfertigen. Allein dieß kann, von allem Andern abgeſehen, ſchon deßhalb nicht ſein, weil Job wiederholt die Ueberzeugung vom Gegentheil auf's Klarſte und Beſtimmteſte ausſpricht (7, 6. 9, 28. 17, 13. 16); auch läuft es bei der Erklärung, die dieſen Sinn zu gewinnen ſucht, nicht ohne willkührliche und gewaltſame Deutungen ab.

Im zweiten Theil mit der Aufſchrift: Immortalitatis notio, quam in libris aut in exilio aut post exilium scriptis invenimus, exponitur, werden im erſten Kap. die nach Hrn. F.'s Meinung in der exiliſchen und nacherxiliſchen Zeit entſtandenen Bücher des hebräiſchen Canons in Unterſuchung gezogen und in mehreren Stellen derſelben der Glaube an Unſterblichkeit, Auferſtehung und jenſeitige Vergeltung gefunden, wie namentlich Ezech. 37, 5—14. Jeſ. 26, 14. 19. Zach. 3, 1—7. Dan. 12, 1—3. 13. Koh. 11, 9. 12, 1. 7. 14. Allein daß die angeführte jeſajaniſche Stelle unächt ſei und aus der exiliſchen Zeit herrühre, wird mit Unrecht vorausgeſetzt. Bei Zach. aber handelt es ſich nicht um Zuſtände des jenſeitigen Lebens, vgl. Zach. 6, 9 ff. Und was über den Skepticismus

falt verwendet werden ſollen, denn das Schriftchen wimmelt von Druckfehlern; ein einziger aus dem Buch der Weisheit angeführter Vers (p. 31. Sap. 7, 29.) hat deren nicht weniger als neun.

Welte.

8.

Unſrer Lieben Frau. Von **Ida Gräfin Hahn-Hahn.** Mainz, Kirchheim & Schott. 1851. Preis 54 kr.

Eine außerordentliche Erſcheinung tritt uns in dieſem Büchlein entgegen. Eine edle Frau, die Zierde der Berliner Salons, berühmt als eine der geiſtreichſten Frauen und Schriftſtellerinnen Deutſchlands, bietet uns einen Kranz von zweiunddreißig herrlichen geiſtlichen Liedern über die Anrufungen der ſeligſten Jungfrau in der lauretaniſchen Litanei! Manche Theetaſſe mag der Hand der Berliner Damen vor Erſtaunen entfallen ſein, als ſie von dieſem neueſten Geiſteswerk der Gräfin Hahn-Hahn hörten; wie manches Näschen mag ſich gerümpft haben beim Leſen der Aufſchriften „Mater divinae gratiae, Mater creatoris, Speculum justitiae, Sedes sapientiae, Rosa mystica, Turris Davidica, Turris eburnea u. ſ. w., wie mancher ſpitzige Mund die Verfaſſerin reif für's Irrenhaus erklärt, oder doch im beſten Fall dieſe Erſcheinung für eine jener Excentrizitäten gehalten haben, die man an ihr gewohnt war. Sagt ſie ja ſelbſt: „Was für ein fremdartiges Büchlein ſchicke ich in die Welt hinaus — in die von Kriegslärm, vom Streit der Parteien, von Reden in den Kammern geängſtigte, betäubte, ermüdete Welt! Nun,

ich hoffe, ſie werde es nicht ſonderlich beachten, denn es iſt ſo gar nicht für ſie geſchrieben, iſt nicht klug, nicht fein, nicht glatt, nicht intereſſant, nicht ſchön, nicht reizend; es iſt eben nur gläubig. Und weil es das iſt, ſo muß es doch hinaus, um in der lärmenden Welt auf ſtillen Wegen zu ſeiner Beſtimmung zu gelangen. Was iſt ſeine Beſtimmung? — Allen katholiſchen Herzen einen Gruß von mir zu bringen." Es iſt wahr, die Welt, die große, die aufgeklärte, die ſogenannte gebildete Welt wird das Büchlein bei Seite legen, aber dieſer Gruß eines gläubigen Herzens wird dafür tauſend andere gläubige Herzen wie die erſte Blume des Lenzes erquicken und erfreuen; tauſend betrübten Seelen Troſt, tauſend irrenden einen Fingerzeig, tauſend kämpfenden und nach Wahrheit und Frieden ringenden Kraft und den Einblick in ein höheres Leben gewähren. Eben weil das Büchlein ſo einfach gläubig, weil es aus der tiefſten Tiefe des gläubigen Gemüthes entſproſſen iſt, wird es einen großen Erfolg haben, denn es macht das Geheimniß vieler Herzen offenbar, es löst Vielen das Räthſel ihrer Seele und ſpricht aus, was ſie bisher nur ahnten.

Wer die Verfaſſerin aus ihren Romanen kennt, mußte ſagen, daß darin ein ungewöhnlicher Geiſt, eine Fülle von Gemüth, eine pſychologiſche Feinheit und Schärfe der Beobachtung des Seelenlebens ſich zeigt, wie ſie nur ein weibliches Auge hat. Aber vergebens müht ſie ſich ab, das zu ergründen, was der Seele ihren Halt und ihre Verklärung gibt, die aus Gott ſtammende und in Gott endigende Liebe. Während ſie die natürliche Liebe in ihren verſchiedenſten Abſtufungen und auch in der ſublimſten Form zu ſchildern verſteht, während ſie die geheimen Re-

gungen und Leidenschaften des menschlichen Herzens meisterhaft kennt, versteht sie die göttliche Liebe nicht und tritt oft sogar polemisch gegen Christenthum und Kirche auf. Doch darf nicht unanerkannt gelassen werden, daß sich auch in diesen Schriften ein strebender Geist, ein Ringen der Seele nach Licht und Wahrheit ausspricht, welche den denkenden Geist beschäftigen und das Gemüth ergreifen, und wünschen lassen, es möchte diesem hohen Geiste die Hülle von den Augen fallen. Diese Hülle ist gefallen. Ida Gräfin Hahn-Hahn ist voriges Jahr in den Schooß der katholischen Kirche aufgenommen worden; der große geistige Umwandlungsprozeß, der sich nicht undeutlich in den spätern Schriften ankündigte, ist vollendet; als erste Frucht liegen diese Lieder „Unsrer Lieben Frau" vor uns. Ein neuer Geist weht darin, und es ist ehrenvoll zu erwähnen, wie die edle Frau öffentlich erklärt, „daß sie den Geist, in dem ihre früheren Werke geschrieben, nicht mehr als den ihrigen anerkenne."

Es ist schwer, diese Ergüsse ihres Herzens näher zu schildern. Die Verfasserin dieser Lieder hat die Themate der lauretanischen Litanei, die gewiß für eine nicht tief empfindende und von christlichem Geist durchdrungene Seele schwer, wo nicht unmöglich zu behandeln sind, so geistvoll aufgefaßt und warm durchgeführt, mit Schwung der Begeisterung und dennoch klarer Anschauung in gelungene poetische Formen gefaßt, daß es wohl keinen bessern und überzeugendern Kommentar zur lauretanischen Litanei, wohl auch keine lieblichere Einführung in den Marienkult der katholischen Kirche gibt, als dieses Büchlein. Nach dem schönen einleitenden Gedicht Kyrie eleison schildert sie in Sancta Maria, sancta Dei genitrix das Geheimniß der er-

löſenden Liebe, in Sancta Virgo Virginum die himmliſche Reinheit der ſel. Jungfrau in beſonders ſchönen Verſen. Sodann zur Mater Christi betet ſie:

Oeffne der Menſchheit dein ſtrahlendes Herze,
Zeige ihr liebend die Lehre vom Schmerze,
Laß ſie die Worte vom Opfer erfaſſen,
Die in den ſündigen Seelen erblaſſen. —

Schreib' ſie mit Sternen an's himmliſche Zelt,
Zeichne ſie licht in die dämmernde Welt,
Thaue ſie nieder als göttlichen Regen,
Laß in den Herzen keimen den Segen — u. ſ. w.

Ohne Opfer gibt es keine Liebe.
Denn was ſie Lieb' ſich getrauen zu nennen,
Iſt nicht der göttlichen Schönheit Erkennen —

Iſt nicht die Sehnſucht, ſie tief zu erfaſſen,
Aehnlich zu ſein ihr, um nie ſie zu laſſen —
Nichts mehr zu haben und Alles zu ſchenken,
Um ſich alleinzig in ſie zu verſenken —

Nichts, weder Freuden noch Leid zu begehren,
Nichtig zu achten ſo Lächeln, wie Zähren,
Nichtig zu halten ſo Dornen, wie Roſen,
Frühlingsgeſäuſel wie Winternachts Toſen —

Nichtig und ſtaubig die Fülle des Lebens,
Wenn nicht das Göttliche Ziel iſt des Strebens,
Wenn nicht das Herz mit der tiefſtiefſten Glut
Jetzt und für ewig in Gott allein ruht —

Denn nur für Alles wird Alles gegeben! —
Nimmer, o nimmer drum wird es gelingen,
Breit und behaglich zum Himmel zu bringen;
Nimmer — hienieden ein Glück zu geſtalten,
Wenn nicht die Opfer ſich freudig entfalten,

So unerschöpflich — durch Millionen Hände:
Das ist der Offenbarung heil'ge Flut.

Voll Anmuth und Lieblichkeit ist Causa nostrae laetitiae; ebenso Rosa mystica mit der Aufschrift „Was sucht Ihr"? — „Rosen"! besonders auch schön in der Form.

Ausgezeichnet ist Turris eburnea nach Inhalt und Form. Wir versagen uns ungern, einige Strophen zu geben, aber sie lassen sich nicht vom Ganzen trennen.

Domus aurea schildert die vergangene Pracht der verschiedenen alten Religionen.

Alles ist der Zeit verfallen
Lieblich bald und bald ein Graus!
Tempel, Vesten, Königshallen,
Keines ist ein sich'res Haus!
Aber stehst du hoch erhoben,
Gold'nes Haus, nicht auferbaut,
Hell von Sonnenlicht umwoben,
Daß dich jeglich Auge schaut?
Bist bereit ja zu empfangen,
In der Liebe Schirm und Schild,
Dem zu stillen sein Verlangen,
Dem sonst nichts das Herz gestillt.

In Foederis arca hat die Dichterin das Wogen und Steigen der Sündfluth des weltlichen Verderbens schön gegenübergestellt dem ruhigen Gang des Silberkahns, der die Geretteten aufnimmt als Bundesarche.

Einst trugst du die Treuen
Durch der Wellen Pfad,
Zu der Erd', der neuen,
Auf dem Ararat;

Jetzt mußſt du die Deinen,
Jungfrau mild und ſüß,
Liebevoll vereinen
In dem Paradies.

Die feierliche aber etwas gemilderte Versart des Dies irae läßt uns in Janua coeli unſre Verirrung, aber auch den Weg und die Pforte ſchauen, die zum Himmel führt.

Nächtig die Tage und ſternlos die Nächte,
Ueberall Sieg der gefallenen Mächte,
Wenn du, o Herr, uns entziehſt deine Rechte!

Nichts auf der Erde als Streiten und Haſſen,
Jenſeits nur Schatten und ewig Erblaſſen,
Wenn uns, o Herr, Deine Liebe verlaſſen.

Nichts auf den Lippen als endloſe Klage,
Nichts in den Geiſtern als quälende Frage,
Wenn Du, o Herr, nicht erleuchteſt die Tage.

Nichts in dem Leben als Unruh' in Fülle,
Nichts bei den Todten als ſchaurige Stille,
Wenn uns, o Herr, nicht tröſtet dein Wille.

Dies iſt das Schickſal des Menſchen in Sünden!
Dies ſind die Ketten, die rings ihn umwinden,
Bis du, o Herr, Dich von ihm läſſeſt finden. u. ſ. w.

Stella matutina gab dem Gemüth der Dichterin wehmüthig milde Strophen ein, deren letzte Hälfte ein ſchönes Marienlied gäbe. In Salus Infirmorum jammert ſie die „fieberkranke" Welt, und Refugium peccatorum malt wahr und ergreifend der „Sünde Fluch" und das Geheimniß der Erlöſung, daß

Ein Weib zertritt den Kopf der alten Schlange,
Die ſich geringelt um den Erdenball.

Consolatrix afflictorum ſcheint wieder ſo recht aus dem innerſten Leben der Dichterin gefloſſen zu ſein.

Wohin die Hände greifen,
Sie faſſen Aſche an,
Und wenn ſie Roſen ſtreifen,
Ein Dorn iſt ſicher dran!
Wenn ſie ſich müde lehnen
Auf einen treuen Stab,
Als wollt' er ſie verhöhnen,
Bricht er in Splittern ab.
Maria, bitt' für uns!

Auxilium Christianorum erhebt ſich von der Noth des Einzelnen zu den Bedrängniſſen der ganzen Chriſtenheit, der Kirche, mit dem Refrain: „Maria, hilf!"

Die Königin der Seelen,
Die Kirche ſeufzt in Schmach,
Weß Mund kann es erzählen,
Was Haß an ihr verbrach!
Sie nahmen ihr mit Hohne
Das purpurfarb'ne Kleid,
Sie raubten ihre Krone,
Sie ſtahlen ihr Geſchmeid. —

Weiter:

Mit dir wird nicht gerechtet,
In Ketten ſchmachte hin,
Geknechtet und geächtet,
Als Magd und Bettlerin.

Nun bauen die Feinde am neuen Babylon, während die Kirche im „Bußhemd der Geduld" ſteht, und viele ihrer Schafe in die Wüſte laufen.

Denn ſeit ſie nicht mehr hören
Des Hirten Stimme klar,
Da wird es ein Empören,
Wo ſonſt Gehorſam war.

Da mögten alle faſſen
Des Scepters heil'ge Laſt;
Da ſchreit's in allen Gaſſen
Nach Luſt mit Gier und Haſt.
Der frommen Armuth ſpottet,
Der Demuth — finſtrer Haß;
Ruchlos wird ausgerottet
Die heil'ge Charitas.
Maria, hilf!

Nun geht ein großes Zittern
Durch die entſetzte Welt,
Wie wenn in Ungewittern
Gericht der Ew'ge hält.
Nun bebt im Königsſchloſſe
Manch' ein erlauchtes Herz;
Hebt unbelauſcht vom Troſſe
Die Hände himmelwärts.
Maria, hilf!

Nun ſteh'n ſie da und fragen:
Wo kommt uns Hilfe her?
In dieſen böſen Tagen
Wird uns die Krone ſchwer! —
Wohl habt ihr Recht und zittert!
Ihr tragt ſie unbeſchützt.
Die Krone fällt und ſplittert,
Die Gottes Hand nicht ſtützt.
Maria, hilf! u. ſ. w.

Wir enthalten uns, aus den weitern Stücken Regina Angelorum, Regina Apostolorum, Regina Martyrum, Regina Confessorum, Reg. Sanctorum omnium beſondere Stellen auszuheben, da der Geiſt, in dem ſie behandelt ſind, genugſam angedeutet iſt.

Den Schluß macht Ave Maria. Die Dichterin legt den Kranz ihrer Geſänge vor dem Throne der ſel. Jungfrau nieder, und ſchließt mit der Bitte:

Aber du, der dieſe Lieder
Frommen Sinns geleſen haſt,
Denke, daß der Kirche Glieder
Eine Liebe treu umfaßt!

Haben wir uns nie geſehen,
Bleib' ich fremd dir für und für, —
Müſſen doch wir uns verſtehen,
Klopfend an dieſelbe Thür.

Lieh ich deiner Seele Worte,
Sei der meinen brüderlich!
Hilf mir öffnen jene Pforte,
Bet' ein Ave ſtill für mich.

Bei ſolchem Inhalt bedarf das Büchlein keiner weitern Empfehlung; es wird ſeinen Weg ſuchen und finden, wenn auch nicht in die Salons der ſchöngeiſtigen Welt, in die Muſeums- und Leihbibliotheken, ſo doch nicht blos in den Bücherſchrank, ſondern noch mehr in die Herzen derer, die nach wahrer Frömmigkeit und chriſtlicher Bildung ſtreben und das höhere Wehen des chriſtlichen Geiſtes ahnen und verſtehen.

Ed. Vogt, Stadtpfarrer in Ludwigsburg.

9.

Vollständiges katholisches Eherecht. Mit besonderer Rücksicht auf die practische Seelsorge bearbeitet von **Nikolaus Knopp**, Doctor der Rechte. Erster Band. Regensburg bei Joseph Manz. 1850. VI und 477 S. 8. Preis 2 fl. 48 kr.

Unter den trefflichen Bearbeitungen des katholischen Eherechts, welche dieser für die Wissenschaft ebenso schwierige als für die Praxis belangreiche Theil der kirchlichen Gesetzgebung in den letzten Decennien erfahren hat, nimmt das obengenannte Werk nach Anlage und Inhalt eine sehr rühmliche Stelle ein. Der vorliegende erste Band in drei Abtheilungen enthält den größern Theil der Lehre von den Ehehindernissen: das Werk ist demnach noch nicht vollendet, und wir müssen deßwegen von einer einläßlichen Besprechung des Einzelnen vorerst noch Umgang nehmen, nichtsdestoweniger aber halten wir uns jetzt schon für berechtigt, das theologische Publikum im Interesse der Wissenschaft auf diese Erscheinung aufmerksam zu machen und dieselbe wegen ihrer practischen Richtung, Klarheit und Ausführlichkeit namentlich den Seelsorgern zu empfehlen, für die sie zunächst auch bestimmt ist. — Wenn der schon anderwärts als Canonist bekannte Herr Verfasser seiner Arbeit die kurze Bemerkung voranschickt: „Katholicität und Vollständigkeit, rücksichtlich welcher die in unserer Zeit gangbaren Werke über das Kirchenrecht Vieles zu wünschen übrig lassen, sind bei dieser Bearbeitung des kirchlichen Eherechtes vorzüglich angestrebt worden", so hat er damit gerade diejenigen zwei Momente hervor-

gehoben, die in einer noch nicht gar weit hinter uns liegenden Vergangenheit aus bekannten Gründen absichtlich vernachlässigt wurden, aber dennoch so wesentlich sind, daß ohne sie jede Bearbeitung des Eherechtes wenn nicht unmöglich, so doch jedenfalls nutzlos ist: der Zweck dieser Anzeige geht lediglich dahin, an einzelnen Beispielen darzuthun, wie der Hr. Verfasser diese seine — ganz richtig erfaßte — Aufgabe gelöst habe. — Was nun zunächst die angestrebte Katholicität betrifft, so läßt das Werk nichts zu wünschen übrig: auf jeder Seite desselben tritt dem Leser jener erhabene Ernst und jene tiefe Weisheit entgegen, von welcher die ganze Ehegesetzgebung der Kirche getragen ist, jede Behauptung wird bis auf die kleinsten Einzelnheiten hinaus mit Stellen aus dem allgemein anerkannten Rechtsbuch der Kirche, mit päbstlichen Entscheidungen und Beschlüssen der verschiedenen römischen Congregationen begründet und zwar werden diese nicht, wie gewöhnlich geschieht, bloß einfach citirt, sondern, wo es irgendwie nöthig erscheint, ihrem ganzen Inhalte nach wörtlich mitgetheilt, „weil nur Wenigen die Quellenwerke der Wissenschaft des Kirchenrechtes zugänglich sind," die Interpretation der einzelnen Gesetzesstellen und ihre Anwendung auf die verschiedenen Rechtsverhältnisse nimmt fortwährend Rücksicht auf die Aussprüche der bewährtesten katholischen Kirchenrechtslehrer, wie Barbosa, Benedict XIV., Clerikatus, Fagnani, Ferraris, Giraldi, Gonzalez-Tellez, Cardinal de la Luzerne, Pirhing, Reiffenstuel, Sanchez ꝛc., deren Werke fortlaufend und unzähligemal allegirt werden, ein Verfahren, das ohne die Selbstständigkeit des Herrn Verfassers irgendwie zu beeinträchtigen die Schätze alter canonistischer Gelehrsamkeit wieder zu Tage fördert,

und als Zeichen einer bessern Zukunft dieser Wissenschaft um so mehr Anerkennung verdient, je vornehmer gewisse moderne „Canonisten" im Interesse eines „zeitgemäßen" Eherechtes, aber zum Nachtheile der kirchlichen wie staatlichen Gesellschaft sie negligiren zu müssen glaubten. Wie sehr der Hr. Verfasser bestrebt war, das reine, positiv kirchliche Recht in seiner ganzen Strenge festzuhalten und von demselben im Sinne des modernen Philanthropismus in keiner Weise abzugehen, dafür möge folgende Stelle als Beleg dienen: nachdem er die Lehre über den error qualitatis in personam redundans entwickelt und nur demjenigen Irrthume eine ehevernichtende Wirkung beigelegt hat, der einer wirklichen Personenverwechslung gleichkommt, fährt er S. 53 also fort: „In dieser Hinsicht ist die bei den meisten Kirchenrechtslehrern der neuern Zeit geläufige Aufzählung von einer großen Menge einfacher persönlicher Qualitäten und sonstiger Personenzustände, rücksichtlich deren ein Irrthum ehevernichtende Wirkung haben soll, auf den ersten Blick außerordentlich verdächtig. Ohne Bedenken werden alle dieselben in die Lehre von dem Irrthume als vernichtendes Ehehinderniß zusammengeworfen und vergeblich sieht man sich dabei nach irgend einem gesetzlichen Anhaltspunkte um. Wahrlich eine auffallende Erscheinung auf dem Gebiete einer rein positiven Wissenschaft! Ohne irgend eine gesetzliche Unterlage und baar aller wissenschaftlichen und gerichtlichen Tradition tritt uns plötzlich gegen das letzte Decennium des vorigen Jahrhunderts in unbedeutenden Compendien des Kirchenrechts eine Menge Fälle entgegen, in welchen auf Grund des gesetzlichen impedimentum erroris die Ehe nichtig sein soll, wovon die Meister und Bezeuger des Rechtes der Kirche

halber nur noch auf das Urtheil, das der Hr. Verfaſſer S. 349 ff. bei Gelegenheit der Diſpenſation vom Ehehinderniß der Schwägerſchaft im erſten Grade der Seitenlinie abgibt: „Da nach dem Vorhergehenden das Ehehinderniß der Schwägerſchaft einzig in jure positivo ecclesiastico begründet iſt, ſo kann das Recht des Apoſtoliſchen Stuhles, darüber Diſpens zu ertheilen, keinem Zweifel unterliegen. Von dieſem Rechte hat jedoch der Apoſtoliſche Stuhl bis in die letzten Jahrhunderte nur höchſt ſelten Gebrauch gemacht, und hat gerade dadurch mehr, als durch alle ſeine desfallſigen Beſtimmungen, zu erkennen gegeben, welche hohe Bedeutung für chriſtliche Familienzucht und Sitte er der ſtrengen Aufrechthaltung der kirchlichen Disciplin in dieſem Punkte beilegt. Es muß in dieſer Beziehung als eine höchſt erfreuliche Erſcheinung beſonders hervorgehoben werden, daß in dem Laufe der erſten vierzehn Jahrhunderte der Kirche nicht ein einziger Fall vorkommt, wo der Apoſtoliſche Stuhl über das Ehehinderniß der Schwägerſchaft im erſten Grade der Seitenlinie zur Eingehung einer Ehe Diſpens ertheilt hat. Erſt im 15ten Jahrhundert wurde von Pabſt Martin V. die Reihe der Diſpenſationen über dieſes Ehehinderniß eröffnet; aber auch nach dieſem Zeitpunkte waren die Diſpenſen in dieſen Fällen ſo ſelten, daß die bewährteſten Schriftſteller die von Pabſt Julius III. im Jahre 1509 dem Könige Heinrich VIII. zur Ehe mit ſeiner Schwägerin, der edlen Königin Catharina, ertheilte ausdrücklich als die dritte in der Zeitfolge angeben... Erſt in der letzten Hälfte des 18ten Jahrhunderts iſt dieſe für Familienſitte und allgemeines Wohl ſo heilſame Strenge der Kirche in dieſem Punkte ihrer Disciplin gewaltſam gebrochen worden, indem

der Apostolische Stuhl sich genöthigt sah, gegenüber dem durch den steten Contact der Gläubigen mit den Ungläubigen und Irrgläubigen immer seltener werdenden Geiste wahrer Religiosität und sittlichen Ernstes und den damit nothwendig gegebenen Gefahren für das Seelenheil Vieler, in Ertheilung der von den einzelnen Ordinariaten auf die wichtigsten Gründe hin dringend nachgesuchten Dispensen über die Schwägerschaft im ersten Grade der Seitenlinie mit weniger Strenge zu Werke zu gehen. Es ist hienach also wahrlich nicht der Apostolische Stuhl, welcher diese empfindliche Wunde der kirchlichen Disciplin in einem der wichtigsten Punkte derselben geschlagen hat, und gerade in diesem Bewußtsein hat der große Gregor unserer Tage mit vollem Rechte die Verantwortlichkeit davon feierlich abgelehnt" u. s. w.

Was sodann das zweite Moment, die Vollständigkeit dieser Bearbeitung des Eherechtes betrifft, so ist keine der wichtigern Materien auf diesem weitausgedehnten Gebiete übergangen, die anscheinend unbedeutendsten Punkte, sobald sie nur irgendwie practische Bedeutung haben können, sind ausführlich entwickelt, die unter den Canonisten strittigen Fragen gründlich erörtert und zwar immer mit Anführung positiv kirchlicher Auctoritäten: in letzterer Beziehung erwähnen wir als Beispiel die practisch sehr wichtige, aber noch in den neuesten Zeiten sehr verschieden beantwortete Frage, ob der Irrthum des Mannes rücksichtlich der Schwangerschaft seiner Braut von einem Dritten ehevernichtende Wirkung habe: die Entscheidung des Hrn. Verfassers lautet mit Recht durchaus verneinend und es wird unter Anderem für die Wahrheit derselben S. 60 ff. ein sehr interessanter Rechtsfall angeführt, der vor der Congregatio Concilii verhandelt wurde,

deren Beſchluß den unumſtößlichen Beweis liefert, daß auch *ſie* in dieſem Falle den error für kein vernichtendes Ehehinderniß halte. — Am beſten aber wird die Vollſtändigkeit des Werkes erſichtlich werden, wenn wir eine kurze Ueberſicht ſeines Hauptinhaltes hier beifügen: Nach einer allgemeinen Einleitung über Begriff und Eintheilung der Ehehinderniſſe, ſowie über die Gewohnheit als Quelle von Rechtsnormen und insbeſondere als Quelle von Ehehinderniſſen S. 5—30 werden die *privatrechtlichen* trennenden Ehehinderniſſe der Reihe nach aufgeführt: von S. 32—38 die Lehre vom Irrthum, error, als Ehehinderniß, S. 38—43 die Knechtſchaft (impedimentum conditionis servilis), S. 43—64 wird ausführlich gehandelt von dem Irrthume rückſichtlich einer Qualität, welche auf die Perſon ſelbſt zurückfällt (error qualitatis in personam redundans), S. 64—92 über Furcht und Gewalt (vis et metus), S. 92—110 über die Bedingung (conditio), S. 110—121 über geſchlechtliches Unvermögen (impotentia). Der Aufzählung der privatrechtlichen Ehehinderniſſe folgt unmittelbar S. 121—128 die Lehre über Revalidation einer auf Grund eines privatrechtlichen Hinderniſſes nichtigen Ehe, S. 128—139 über Nichtigkeitserklärung einer Ehe *im Allgemeinen* und einer auf Grund eines privatrechtlichen Hinderniſſes nichtigen Ehe *insbeſondere*, S. 139—150 über die Nichtigkeitserklärung einer Ehe auf Grund *geſchlechtlichen Unvermögens*. Hiemit ſchließt die *erſte* Abtheilung, die *zweite* und *dritte* handelt ſehr ausführlich von den *öffentlichen* trennenden Ehehinderniſſen: S. 153—166 über das Alter (imped. aetatis), S. 166—194 über das impedimentum ligaminis, S. 194—226 über das imped. ordinis und das

feierliche Gelübde (votum solemne), S. 226—232 die Religionsverschiedenheit (cultus disparitas), S. 232—361 in einer sehr ausführlichen und lichtvollen Darstellung über das impedimentum consanguinitatis et affinitatis mit den verschiedenen Unterabtheilungen derselben, S. 361—380 über die öffentliche Ehrbarkeit (honestas publica), S. 380—413 über das impedimentum criminis, S. 413—477 über die gewaltsame Entführung (raptus), die geheime Eheschließung (clandestinitas) und das Verbot des Pabstes cum clausula irritante, womit der erste Band sich abschließt. — Ueber die Art und Weise, wie der oft massenhafte Stoff behandelt und dargestellt ist, erlaubt sich Referent noch auf zwei Punkte aufmerksam zu machen: in Betreff des erstern spricht sich der Hr. Verfasser selbst S. I also aus: „Die besondere Art und Weise der vorliegenden Bearbeitung hat sich bei dem tiefern Eingehen in das reiche, zuweilen sehr ungeordnete Material von selbst und gleichsam mit gebieterischer Nothwendigkeit dargeboten. Um nämlich die verschiedenen Materien und wiederum in diesen die einzelnen kirchenrechtlichen Bestimmungen im Gesammtgeiste der kirchlichen Gesetzgebung zu verstehen, war es nothwendig, den principiellen Grund jeder einzelnen Hauptlehre vorerst festzustellen und über diesem alsdann das Ganze in seinen einzelnen Gliederungen zu construiren. In der Darstellung findet sich nun dieser natürliche Gang unserer Arbeit, welcher zum richtigen Verständnisse vieler höchst wichtigen Punkte einzig zu führen geeignet ist, auf's Getreueste wiedergegeben, jedoch ist aus Rücksicht auf die vorherrschend practische Tendenz derselben der rein theoretisch rationelle Theil in möglichster Kürze gefaßt." Diese nothwendige Bedingung

Anziehenden und Belehrenden, das immer mit historischen Thatsachen verbunden ist, namentlich den Vortheil, daß mit dem vorgeführten Rechtsfall zugleich die authentische von der kirchlichen Behörde ertheilte Entscheidung desselben gegeben ist. Um von den vielen angeführten Entscheidungen der Congregatio Concilii zum Belege des Gesagten nur Ein Beispiel zu erwähnen, verweisen wir auf S. 51, wo zur nähern Erläuterung der Lehre vom error qualitatis in personam redundans folgender Fall angeführt wird: „Cassandra Luci heirathete am 28. November 1798 unter dem falschen Namen Vincentius Bellonch, und in der festen Ueberzeugung, daß derselbe der Sohn einer sehr reichen spanischen Familie sei, wofür er sich fälschlich ausgab, einen italienischen Abenteuerer aus Castro novo Farfensi, Namens Vincentius Venturinus. Da natürlich diese Ehe keine der glücklichsten war, so wünschte die Betrogene nichts sehnlicher, als daß sie als nichtig erklärt werden möchte, und in einer wiederholten Annullationsklage beantragte sie bei der Congregatio Concilii die Nichtigkeitserklärung derselben ex capite impedimenti erroris qualitatis in personam redundantis. In einer Sitzung vom 27. Mai 1820 entschied jedoch die Congregation für die Giltigkeit dieser Ehe, weil nämlich keine Personenverwechselung vorgekommen, also weder ein error in persona noch ein error qualitatis in personam redundans vorlag, in welchen Fällen allein der Irrthum ehevernichtende Wirkung hat." — Indem wir hiemit unsere kurze Anzeige der vorliegenden Bearbeitung des Eherechtes beschließen, sprechen wir die Ueberzeugung aus, daß das Studium derselben für jeden Freund des Kirchenrechts und namentlich für jeden practischen Seelsorger von erheblichem Nutzen sein werde, weßhalb wir dem Werke die größtmögliche Verbreitung und eine baldige Vollendung wünschen.

Literarischer Anzeiger
Nr. 3.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, so wie alle Erscheinungen der neuesten Literatur.

Wien. Im Verlage der Fr. Beck'schen Universitäts-Buchhandlung ist soeben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Geschichte

des Benedictiner-Stiftes Melk

in Nieder-Oesterreich,

seiner Besitzungen und Umgebungen.

Von

Ignaz Franz Keiblinger,

Kapitular dieser Abtei, Pfarrer zu Matzleinsdorf nächst Melk, correspondirendem Mitgliede der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Ehrenmitgliede des historischen Vereins für Kärnten.

Erster Band.

Geschichte des Stiftes.

Mit Abbildungen von Römersteinen und Siegeln.

73 Bogen Lexikon-8. cartonirt. Preis Rthlr. 6. 24 Ngr.

Verlag von **C. G. Kunze in Mainz** und in allen Buchhandlungen zu haben:

Nickel, M. A., Domcapitular. Die heiligen Zeiten und Feste nach ihrer Geschichte und Feier in der katholischen Kirche. 6. Bände. gr. 8. fl. 12. oder Rthlr. 7. 15 Ngr. für 206 Druckbogen, ein gewiß außerordentlich billiger Preis.

Probst, F., katholische Glaubenslehre. Ein Religionshandbuch für Laien. gr. 8. fl. 2. oder Rthlr 1. 5 Ngr.

Es ist dieses Buch für die Besitzer von Rippel's Schönheit der katholischen Kirche ein nothwendiges Supplementwerk, und sein Gebrauch wird sich in jeder katholischen Familie als ein nützliches Hausbuch bewähren.

Bei uns ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die

Lehre der ältesten Kirche

vom

Opfer

im Leben und Cultus der Christen.

Zeugenverhör in einer Reihe akademischer Programme angestellt von **Joh. Wilh. Friedr. Höfling**, Dr. und ordentl. Professor der Theologie. gr. 8. geh. Rthlr. 1. 10 Ngr. oder fl. 2. 12 kr.

Da diese Schrift das ausführlichste, gründlichste und gewissenhafteste Zeugenverhör der ältesten Kirchenschriftsteller über eine der wichtigsten Lehren der Kirche darbietet und hauptsächlich gegen Döllinger's Buch (die Eucharistie in den 3 ersten Jahrhunderten. München 1826) apologetisch und polemisch gerichtet ist, glauben wir sie nicht blos allen Protestanten, sondern auch wissenschaftlich gesinnten und vorurtheilsfreien Katholiken dringend empfehlen zu müssen.

Erlangen im Juli 1851.

Palm'sche Verlagsbuchhandlung.

Im Commissionsverlage der **Wagner'schen Buchhandlung** in **Innsbruck** ist soeben erschienen:

Institutiones patrologiae,

quas ad frequentiorem, utiliorem et faciliorem SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit

Jos. Fessler,

SS. theologiae doctor, consiliar. eccles. Brixin. histor. eccles. et jur. eccles. Professor in Seminaris episcop.

Tomus I. 3 fl. 20 kr. C. M. oder fl. 4. Rhn.

Das vorstehende Werk, welches dessen unermüdeter Hr. Verfasser in höherm Auftrage, aber auch mit eigener Vorliebe unternahm und mit unverdrossenem Fleiße zu vollenden bemüht ist, bietet sich als sichern Wegweiser und bewährte Handleitung für alle Jene an, denen an einem innigeren Verständnisse der Werke der heiligen Kirchenväter gelegen ist, und welche sich mit dem Geiste und den Schriften dieser kirchlichen Klassiker näher bekannt

machen wollen. Was immer die theologisch-patristische Literatur umfaßt, findet der Kundige, so wie der lernbegierige Leser. Für den rein katholischen und kirchlichen Geist des Werkes bürgt die vorangedruckte Ordinariats-Genehmigung, so wie für die Correktheit des Druckes die eigene Durchsicht des Hrn. Verfassers. Das sich selbst empfehlende Werk bedarf somit keiner weitern Empfehlung, und wird jedenfalls eine Zierde jedes theologischen Bücherschrankes bilden.

Der vorliegende „Erste Band" umfaßt 49 Bogen in 8.

Bei **W. Koch**, Buchdrucker in **Norschach** erscheint:

Die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden,

vor, in und nach Christus, als Religionslehre gegeben,

von **Joseph Ackermann** Pfarrer in Emmen.

Ganz ähnliche Werke, wie dieses, weist weder die ältere noch neuere theol. Literatur auf, und schon darum verdient dieses Buch, (dieses frommen — durch andere Schriften rühmlichst bekannten Verfassers) Beachtung. — Dem jüngern, angehenden Geistlichen aber, dürfte dasselbe von unbestreitbarem Werth werden, indem es ihm Leitfaden — und gedrängter Stoff ist, zu allen seinen seelsorgerlichen Berufsarbeiten und ihm manche Ausgabe für einzelne Fachwerke erspart, denn obiges, die gedrängte Wissenschaft der Lehre von Gott und göttlichen Dingen, bietet ihm vor allen Andern etwas Vollkommenes und Ganzes.

Daß aber dieses Werk auch für den Nichttheologen von besonderm Nutzen und Werth sei, darf kaum erwähnt werden; es wäre wirklich im Interesse der Seelsorge, wenn demselben auch Verbreitung unter dem Volke verschafft werden könnte. — Was die Ausführung des Ganzen betrifft, so hat sich der Verfasser schon vor dem Drucke von der Brauchbarkeit seiner Arbeit dadurch überzeugt, daß dasselbe nur auf dringende Anempfehlung gelehrter sachkundiger Männer dem Drucke übergeben wurde; und dann haben während dem Erscheinen desselben competente Beurtheilungen sich sehr günstig für dasselbe ausgesprochen.

Das Ganze wird 5 Bände umfassen, von welchen 4 bereits erschienen sind.

Im Verlage von **Bernh. Tauchnitz** jun. in Leipzig ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Geschichte

der

evangelischen Kirchenverfassung

in Deutschland.

Von

Dr. Ludwig Richter,

ord. Professor der Rechte u. Mitglied des evangelischen Ober-Kirchenrathes zu Berlin.

gr. 8. brosch. 1¼ Thlr.

In der Cremer'schen Buchhandlung (L. Cazin) in Aachen ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Frühpredigten auf die Sonn- und Feiertage des katholischen Kirchenjahrs. Von J. M. Urban, Rektor in Bergheim. Drei Theile. Preis 1 Thlr. 10 Sgr. (2 Fl. 20 Kr. Rh.)

Diese Frühreden empfehlen sich durch ihre passende Kürze, durch ihren gediegenen Inhalt, der eben so sehr die Glaubens- als Sittenlehre berücksichtigt, sowie durch die Klarheit und das Würdevolle des Vortrags, der eben so verständlich für den schlichten Landmann wie befriedigend für den Gebildeten ist. Uebrigens hat auch die geistliche Behörde, der diese Frühreden im Manuskripte vorgelegen, sich so günstig darüber ausgesprochen, daß die Verlagshandlung statt weiterer Empfehlung sich begnügt, die Herren Geistlichen zu bitten, sich ein Exemplar dieser Frühreden von irgend einer Buchhandlung zur Einsicht geben zu lassen, um sich selbst von der Wahrheit des oben Gesagten zu überzeugen.

Im gleichen Verlage ist erschienen:

Der Priester als Richter und Seelenarzt bei der Verwaltung des heiligen Bußsakraments, oder Anleitung, die Büßenden je nach ihren verschiedenen Ständen und Lebenslagen segensreich zu leiten. Von einem ehemaligen Professor der Theologie von St. Sulpice, Verfasser mehrerer geschätzten theologischen Werke. In's Deutsche übertragen und mit Anmerkungen begleitet von einem katholischen Geistlichen. Ein Band in groß Octav in 4 Lieferungen. Preis des Ganzen 1⅔ Thlr. oder 2 Fl. 55 Kr. Rh.

Das vorliegende Werk ist wohl ohne Zweifel die vollständigste und zuverlässigste Anleitung zur segensreichen Verwaltung des heiligen Bußsakraments, die unseres Wissens bis jetzt erschienen ist. Es enthält nämlich nicht bloß die unwandelbaren ächten Prinzipien der gesunden katholischen Moral und Pastoral nach den bewährtesten von der Kirche bereits den Heiligen zugezählten Lehrern z. B. nach dem heiligen Karl Borromäus, Franz von Xavier, Franz von Sales, Philippus Neri, Leonhard von Porto Mauritio, Alphons von Liguori und vieler anderer bewährten Theologen älterer und neuerer Zeit, sondern der Hauptwerth und Vorzug gegenwärtigen Werkes besteht darin, daß in demselben die richtige Anwendung dieser Prinzipien auf die einzelnen in der Praxis mehr oder weniger oft vorkommenden Fälle nach der Verschiedenheit der Personen, ihres Alters, Standes, Karakters, Temperaments und ihrer sonstigen individuellen Eigenthümlichkeiten und Lagen in klarer und ausführlicher Darstellung gezeigt wird, so daß wohl selten dem Beichtvater Punkte in Be-

zug auf sein Seelenrichteramt vorkommen, über welche er in diesem Werke nicht Aufschluß und Belehrung findet. Die im Religionsfreunde und rheinischem Kirchenblatt erschienenen Recensionen über dieses Handbuch sprechen sich überaus belobend aus.

Das als vortrefflich anerkannte Werk:

Quatuor evangelia sacra

Matthaei, Marci, Lucae, Joannis

in harmoniam redacta.

Textum cum codice Ephraemi Syri regio nunc demum accurate contulit et variis lectionibus tum aliorum codicum tum Vulgatae editionis recentiorumque editionum praestantissimarum adjectis recognovit

Josephus Henricus Friedlieb,

S. s. theol. licent. et in academia Vratislaviensi prof. p. extraordinarius.

Lex. 8. (XII und 311 S.) Geh. (früherer Preis 1½ Rthlr.) jetzt nur 1 Rthlr.

ist durch Vermittelung jeder soliden Buchhandlung zu beziehen von

Breslau, im August 1851. **A. Gosohorsky's** Buchhandlung. (L. F. Maske.)

Tübingen. Im Laupp'schen Verlage (Laupp & Siebeck) ist soeben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Der

Cardinal Ximenes

und die kirchlichen Zustände Spaniens

am Ende des 15. und Anfange des 16. Jahrhunderts.

Insbesondere

ein Beitrag zur Geschichte und Würdigung der

Inquisition.

Von

Carl Joseph Hefele,

Doctor und ordentl. Professor der Theologie in Tübingen.

Zweite, verbesserte Auflage.

36¼ Bog. gr. 8. eleg. broch. fl. 4. — Rthlr. 2. 18 Ngr.

Es freut uns, schon jetzt, so wenige Jahre nach dem ersten Erscheinen dieses Werkes eine neue verbesserte Auflage ankündigen zu können, da sich die erste viel schneller vergriffen hat, als es bei Monographien gewöhnlich der Fall ist.

Die neue Auflage hat zahlreiche Verbesserungen und Zusätze erhalten, namentlich in der Inquisitionsgeschichte, wodurch der innere Werth dieses Buches erhöht wurde. Obgleich nun an Material bedeutend bereichert, ist es durch eine andere typographische Einrichtung doch möglich geworden die Bogenzahl und damit den Preis zu vermindern, während das Aeußere an Schönheit gewonnen hat.

Pädagogik

oder

Wissenschaft der christlichen Erziehung

auf dem Standpunkte des katholischen Glaubens

dargestellt von

Dr. G. M. Dursch.

47½ Bog. gr. 8. broch. fl. 4. 24 kr. Rthlr. 2. 22 Ngr.

Obgleich unsere Literatur keinen Mangel an Handbüchern über Pädagogik leidet, so wagten wir es doch mit diesem hervorzutreten, weil unter denselben keines ist, welches so streng auf dem confessionellen Standpunkte beharrt, wie dieses. Dieses ist von dem Geiste des katholischen Christenthums ausgegangen, bewegt sich in demselben und schließt sich darin ab. Es begründet ein ganz neues System der Pädagogik, indem es zuerst das Objekt der Erziehung — den Menschen — in's Auge faßt und den Begriff des Menschen nach der Offenbarungslehre feststellt, sodann die Mittel aufweist, welche geeignet sind, die wahre Erziehung des Menschen zu bewirken, und endlich angiebt, wie die durch die Kirche gegebenen Mittel anzuwenden sind.

Das Werk zerfällt daher in drei Theile, von welchen der erste den Menschen nach seinem Wesen, seinem wirklichen Zustande und seiner Bestimmung darstellt, und somit alle falschen Ansichten von dem Menschen ausschließt, auf welche Systeme der Pädagogik gebaut wurden. — Der zweite Theil handelt von diesen Mitteln und legt den Reichthum von Erziehungsmitteln vor Augen, welche die katholische Kirche in sich schließt. — Der dritte Theil giebt die Art und Weise an wie der Mensch durch die christlichen Mittel erzogen werden soll und bekämpft dadurch jeden andern Zweck, den andere Erziehungslehren zu erreichen anweisen.

Dieses Buch ist daher eine durchaus neue Erscheinung und dürfte den Anforderungen, die von Seite der Wissenschaft und des Glaubens an eine Erziehungslehre gemacht werden können, entsprechen.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. v. Kuhn, D. Hefele, D. Welte,

D. Bukrigl und D. Aberle,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Dreiunddreißigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1851.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

(Laupp & Siebeck.)

Druck von H. Laupp.

I.

Abhandlungen.

1.

Hiſtoriſch-kritiſche Abhandlung über Jerem. 31, 22.

§. 1.

Zu den Stellen des alten Teſtaments, welche man als ein crux interpretum bezeichnen kann, gehört auch die des Propheten Jeremia 31, 22.: עַד־מָתַי תִּתְחַמָּקִין הַבַּת הַשּׁוֹבָבָה כִּי־בָרָא יְהוָה חֲדָשָׁה בָּאָרֶץ נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר: Die Schwierigkeit, welche dieſe Stelle, insbeſondere die letzten Worte derſelben haben, liegt nicht ſo ſehr in der Bedeutung der einzelnen Worte, als in dem Sinne, welchen der Prophet dadurch ausdrücken wollte. Denn wenn auch ältere und neuere Interpreten mehrere Worte verſchieden überſetzen, ſo iſt doch die Verſchiedenheit des von denſelben gegebenen Sinnes weit größer. Wenn wir nun im Folgenden dieſe Stelle ausführlich behandeln, ſo geſchieht dieſes hauptſächlich in Folge einer mehrmaligen Aufforderung von einem Manne, der ſich ſowohl durch das Intereſſe für die Wiſſenſchaften und namentlich für die hl. Schrift,

als durch Adel der Geſinnung auszeichnet. Ob aber unſere Abhandlung deſſen und anderer Leſer Beifall erhalten wird und der Sinn, den wir in jenen Worten finden, als der richtige wird anerkannt werden, wiſſen wir zwar nicht; glauben aber, daß ſie die Sorgfalt bei Erforſchung derſelben gern anerkennen werden. Wenigſtens ſind wir uns bewußt, daß wir alles, was zur Erforſchung des wahren Sinnes jener prophetiſchen Worte dienen kann, mit Sorgfalt erwogen haben.

Was nun die einzelnen Punkte betrifft, worüber wir zu handeln haben, ſo ſcheint es uns angemeſſen, wenn wir 1) die Geſchichte der Auslegung der fraglichen Stelle mittheilen, 2) die verſchiedenen Ueberſetzungen angeben, 3) die richtige Bedeutung der Worte beſtimmen, 4) den Sinn der ganzen Stelle vorlegen und 5) die abweichenden Erklärungen beurtheilen. Sind dieſe 5 Punkte erledigt, ſo glauben wir den wiſſenſchaftlichen Anforderungen entſprochen zu haben.

I. Geſchichte der Auslegung.

§. 2.

I. Unter den verſchiedenen Erklärungen unſerer Stelle, worüber Mehrere beſondere Abhandlungen geſchrieben haben [1]), thun wir zuerſt der meſſianiſchen Erwähnung.

---

1) *Joh. Erlmanni Dissert.*: Novum omnium novorum novissimum ad Jerem. XXXI. 22. im Thesauro theolog. philolog. (vet.) Vol. I. p. 850 sqq. Lips. 1687; und *Henrici Opitii Dissertat.*: de novo illo in terra, vir circumdatus a femina ex Jer. XXXI, 21. 22., Chilonii, 1695, wieder abgedruckt 1711 im Thesauro theolog. philol. novo, Th. I. S. 979 sqq., worin ſich mehrere Erklärungen der früheren Zeit über dieſe Stelle finden, und *And. Dan. Habichhorstii* Dissert. de

Nach derſelben ſoll der Prophet darin von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes im Schooße der Jungfrau Maria handeln und נְקֵבָה Maria und גֶּבֶר Jeſus Chriſtus und das Neue, was Gott ſchafft, die wunderbare Empfängniß deſſelben durch den hl. Geiſt bezeichnen. Der Prophet ſoll in dieſer Stelle ſagen: „Traget kein Bedenken, in euer unglückliches Vaterland (Paläſtina) aus der Gefangenſchaft zurückzukehren, denn in demſelben wird dereinſt der Meſſias durch ein unerhörtes Wunder von einer Jungfrau empfangen und durch denſelben eure Nation (Iſrael) und die geſammte Menſchheit beglücket werden.“ Dieſe Erklärung iſt ſehr alt, denn ſie findet ſich ſchon bei dem hl. Hieronymus. Er überſetzt V. 22 mit: „Usquequo deliciis dissolveris filia vaga? quia creavit Dominus novum super terram: femina circumdabit virum,“ und bemerkt in ſeinem Commentar: „Revertere, inquit, virgo Israel, revertere ad civitates tuas (vs. 21), quas captivus deseruisti: usquequo negligentia dissolveris, et profundo errore vagaberis: Respice quid dicturus sum, et unde tibi tanta beatitudo exspectanda sit, diligenter attende. Audi quod numquam ante cognoveras. Novam rem creavit Dominus super terram. Absque viri semine, absque ullo coitu atque conceptu, *femina circumdabit virum* gremio uteri sui, qui juxta incrementa aetatis per vagitus, et infantiam proficere videbitur sapientia et aetate: Sed perfectus vir in ventre femineo solitis mensibus continebitur.

---

femina circumdante virum tanquam novo, quod creavit Dominus ex Jerem. XXXI, 22. Rostock 1670. *Jo. Leon. Reckenbergeri* Problema exegetico-philologicum de femina, virum circumdante Jer. XXXI, 22. Jen. 1732, und *Christ. Godof. Hase* Dissert. de muliere ambiente virum ad Jerem. XXXI, 22. Hal. 1753.

Unde *Symmachus* et *Aquila* juxta nostram editionem interpretati sunt. Quid sibi autem in loco hoc voluerit editio vulgata [1]), possem dicere; et sensum aliquem reperire: nisi de verbis dei humano sensu argumentari esset sacrilegum. *Theodotio* autem, et ipse Vugatae editioni consentiens, interpretatus est: *Creavit dominus salutem novam, in salute circuibit homo*, singulare ponens pro plurali. Simulque et hoc notandum, quod nativitas salvatoris atque conceptus dei, creatio nuncupetur.“ Coccejus ſagt: „non poterat apertius dici, non sine aenigmate, nisi diceretur virgo peperit Christum filium dei.“ Nach Cornelius a Lapide und Dereſer in der Anmerkung zu unſerer Stelle ſollen auch Juſtinus, der Martyrer, in ſeinem Geſpräche mit dem Juden Trypho, der hl. Cyprian, *Serm. de nativitate Christi*, und der hl. Auguſtinus *Serm. 9. de tempore nativit. Domini*, dieſelbe von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes im Schooße der Jungfrau Maria erklären, allein keiner dieſer Väter hat ſie angeführt. Da Juſtinus die Ueberſetzung der 70 Dollmetſcher und Cyprian eine aus jener verfertigte lateiniſche, wahrſcheinlich die ſogenannte Itala gebraucht haben, ſo konnten ſie nicht einmal die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר von der Menſchwerdung des Erlöſers im Schooße der Jungfrau Maria erklären, weil der alex. Ueberſetzer jene Worte mit: ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι wiedergegeben hat. Die Stelle, welche ſich bei Cyprian in der dritten Rede auf die Geburt Chriſti finden und nach Cornelius a Lapide lauten ſoll:

1) Hieronymus meint die aus der Ueberſetzung der 70 Dollmetſcher gemachte lateiniſche, welche: „in salute tua circumibunt homines“ hatte.

„O Domine, quam admirabile est nomen tuum! vere tu es Deus, qui facis mirabilia. Non modo mundi hujus staturam admiror, non terrae stabilitatem etc. miror deum in utero virginis, miror omnipotentem in cunabulis, miror quomodo verbo dei caro adhaeserit, quomodo incorporeus deus corporis nostri tegumentum induerit etc. Hic solus me complectitur stupor, et cum Habacuc cano: consideravi opera tua et expavi. Haec sunt nova mira, quae praedixerat Jeremias: „novum fecit Dominus super terram: mulier circumdabit virum," gehört demſelben nicht an; ihr Verfaſſer muß vielmehr lange nach Cyprian gelebt haben, weil er die lateiniſche Ueberſetzung des Hieronymus vor Augen gehabt hat. Die Urſache, warum dem hl. Auguſtinus die Erklärung unſerer Stelle von der Menſchwerdung des Erlöſers im Schooße der Jungfrau Maria zugeſchrieben wird, liegt wohl darin, daß derſelbe in der 9ten Rede de natali domini von derſelben ſpricht. Da Auguſtinus gewöhnlich die aus dem Griechiſchen der 70 Dollmetſcher gefloſſene lateiniſche Itala gebraucht, wo jene Worte: „in salute tua circumibunt homines" wiedergegeben werden, ſo konnte auch er dieſelben von der Menſchwerdung Chriſti nicht erklären. Es iſt daher einleuchtend, daß jene Väter, wie überhaupt diejenigen, welche die Ueberſetzung der 70 Dollmetſcher gebraucht haben, unſere Stelle, oder doch wenigſtens die Worte: ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι, nicht von der Menſchwerdung des Erlöſers im Schooße der Jungfrau Maria haben erklären können. Die Erklärung unſerer Stelle von der Menſchwerdung Chriſti wird daher bei den lateiniſchen Interpreten erſt von den Zeiten des Hieronymus an gefunden. Dieſem ſind aber die meiſten älteren lateiniſchen

Interpreten und viele neuere gefolgt. Zu diesen gehören namentlich Nicolaus de Lyra, Franciscus Vatablus, Hugo de St. Caro, Jos. Steph. Menochius, Jakob Tirinus, Joh. Mariana, Wil. Estius, Abrah. Calovius, Matth. Polus in der Synops. criticorum, Cornel. a Lapide, Jo. Heinr. Michaelis in der Anmerk. zu der hebr. Bibel, Jos. Fr. Allioli u. A. Aug. Calmet und Dereser führen auch die messianische Erklärung zuerst an, sagen aber nicht, daß sie die einzig richtige sei [1]).

II. Andere Interpreten, welche נְקֵבָה eigentlich fassen, verstehen darunter die Rachel, welche nach V. 15 ihre Kinder beweint und sich nicht trösten lassen will, weil sie nicht mehr sind, d. i. weil sie (die Nachkommen Josephs und Benjamins) theils durch das Schwert aufgerieben, theils unter heidnischen Völkern zerstreut sind. Der Sinn soll sein: Gott hat durch das Neue, was er geschaffen hat, bewirkt, daß Rachel durch das Weinen über den elenden Zustand der Stämme Joseph und Benjamin und durch ihr Bitten sich bemühet hat, den Mann d. i. den mächtigen Gott (גֶּבֶר s. v. a. גִּבּוֹר) zur Erbarmung zu bewegen und ihn gleichsam zu besiegen, damit er ihre Söhne wieder aus der Gefangenschaft zurückführe.

III. Nach anderen Interpreten soll der Prophet an u. St. sagen, daß die israelitischen Mädchen in der glücklichen Zeit nach der Rückkehr aus dem Exile sich gegen die gewöhnliche Sitte, nach welcher sich die Männer die

1) Nach Grotius soll auch Moses Hadarsan zu 1. Mos. 41. unsere Stelle auf den Messias bezogen und nach Cornel. a Lapide zu unserer Stelle sollen Rab. Hakkados und Rab. Josua חַדָּשָׁה Neues von der Jungfrau, der Gottesgebärerin erklärt haben.

Weiber suchen, Männer zur Ehe suchen würden, wie Ruth 3, 9. und die Weiber bei Jes. 4, 1., um von ihnen Kinder zu erhalten. Das Neue, was Jehova schafft, besteht dann darin, daß die Weiber sich selbst zur Ehe anbieten und nicht warten, bis sie durch Männer für einen Kaufpreis gewonnen werden. S. Grotius, Castalio, Hezel, Calmet und H. Braun zu u. St.

IV. Da dieser Erklärung mehrere wichtige Gründe entgegenstehen, so fassen sehr viele Ausleger נְקֵבָה metaphorisch, weichen aber bei Erklärung des Bildes sehr von einander ab. Mehrere dieser Ausleger verstehen unter נְקֵבָה das untreue Volk Israel, welches Jehova den wahren Gott, seinen Gemahl (גֶּבֶר), verlassen, sich dem Götzendienste hingegeben hat und in einem geistigen Ehebruche lebt, welches aber nach Erduldung schwerer göttlicher Strafgerichte, und namentlich des Exils, sich wieder zu ihm wendet, um seine Gnade und Huld wirbt und sich wieder mit ihm, dem früheren Gemahle, zu versöhnen sucht. Daß die Unterdrückung von Feinden und die harte Gefangenschaft, worin Israel viel zu leiden hatte, Mittel gewesen sind, welche dasselbe zum Bewußtsein der Ursachen seiner schweren Leiden führten, und das sehnlichste Verlangen in ihm hervorriefen, sich zu dem wahren Gott zu bekehren und ihm durch Befolgung seiner Gebote zu dienen und sich mit ihm auf's innigste, wie das Weib mit dem Manne, zu verbinden, beweiset die israelitische Geschichte, namentlich die Zeiten der Richter und die assyrische und babylonische Gefangenschaft auf's deutlichste. Insbesondere hatte die babylonische Gefangenschaft einen solchen Einfluß auf das Volk, daß ein großer Theil den Götzendienst verabscheute und zur dauernden treuen Verehrung

des einen wahren Gottes zurückkehrte. Das Neue, was Gott ſchafft, ſoll hier nach Einigen darin beſtehen, daß ſich das Weib um den Mann bewirbt, und nicht, wie es Sitte iſt, der Mann um das Weib [1]). Allein da Gott derjenige iſt, welcher durch das ſchwere Strafgericht, das Exil, und ſeinen verborgenen Einfluß auf die Herzen bei den Exulanten das ſehnliche Verlangen zur Verehrung des wahren Gottes wieder hervorruft, ſo kann derſelbe als derjenige bezeichnet werden, welcher das Neue, d. i. dieſe Veränderung der Geſinnung und die Rückkehr zu demſelben bewirkt. Daß die Worte des Propheten in dieſem Sinne gefaßt werden können, wenn ſonſt keine wichtigen Gründe entgegen ſtehen, erhellet daraus, daß in der heil. Schrift das Volk Iſrael öfters als Gemahlin und Gott als Gemahl oder Mann bezeichnet wird. Dieſe Auffaſſung unſerer Stelle iſt ſehr alt, denn ſie findet ſich ſchon bei dem chaldäiſchen Paraphraſten Jonathan (ſ. unten), ſo wie auch bei den jüdiſchen Interpreten bei Sebaſtian Münſter, Abraham Calovius, Caſpar Sanctius (Sanchez), Johann de Pineda u. A. Und Calmet bemerkt zu der Stelle, daß das Vorhergehende ſehr für dieſe Erklärung ſpreche.

V. Nach Oleaſter Can. 4 in prooemio Geneseos bezeichnet נְקֵבָה die Synagoge (das jüdiſche Volk), welches früher Gott floh, und גֶּבֶר Chriſtus, zu welchem es ſich bekehren und welchem es folgen werde.

VI. Nach andern Interpreten ſoll der Prophet a. u. St. verkündigen, daß das ſchwache und kleine jüdiſche Volk

1) In dieſem Sinne bemerkt zu der Stelle Grotius: „Viri solent ambire puellas non puellae viros. Sic populi erat deum quaerere: at deus ultro ad populum venit, ejusque amorem ambit.“

oder die Synagoge wieder so mächtig werden würde, daß es selbst seine weit stärkeren Feinde (גֶּבֶר), wie unter den Makkabäern, besiegen werde. Es findet sich bei diesen Interpreten darin eine Verschiedenheit, daß einige die Zeit vor Christi Geburt, andere, wie R. Abarbanel, die Zeiten des Messias verstehen. Das Neue und Ungewöhnliche besteht hier darin, daß ein starkes Volk durch ein schwaches besiegt wird. Calvin denkt hier an die kriegerischen Chaldäer (גֶּבֶר), welchen die schwächeren Israeliten (נְקֵבָה) überlegen sein und von welchen sie befreit werden sollen. סוֹבֵב umgeben, wird hier wie סָבַב von einem feindlichen Umzingeln Pred. 9, 14. Job 16, 13. Richt. 20, 5. genommen.

VII. Andere Interpreten denken an die Medoperser, welche, obgleich ein schwächeres Volk als die Chaldäer, doch diese besiegen und dadurch den Israeliten ihre Freiheit verschaffen sollen. Gegen diese Erklärung ist aber durchaus der Contert.

VIII. Abendana erklärt unsere Stelle in den Anmerkungen zu Michlal Jophi vom Lande Israel nach der Rückkehr seiner alten Einwohner aus dem Exile. נְקֵבָה ist ihm das Land Israel, גֶּבֶר das Volk der Hebräer, und das Umgeben die Aufnahme in seine alten Wohnsitze. Zu welcher Erklärung Rosenmüller richtig bemerkt: „Quae imagines tamen rei, de qua agitur, minus sunt accommodatae.“

IX. Andere Interpreten, wie Schnurrer und Rosenmüller in den Scholien zu unserer Stelle, erklären dieselbe von dem völligen Frieden und der Sicherheit des Volkes nach der Rückkehr aus dem Exile, weil ein Land,

welches unkriegerische schwache Weiber (נְקֵבָה) vertheidigen und schützen können, ein ganz ruhiges und friedliches sein müsse. In diesem Sinne faßt auch Gesenius unsere Stelle. Denn nach demselben soll סוֹבֵב, wie 5. Mos. 32, 10. die Bedeutung: schützend umgeben, *tueri, defendere* haben und נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר zu übersetzen sein: mulier tuetur virum.

X. Nach J. Wilh. Paris in der *Biblioth. Hagana* cl. I. Fasc. 1. p. 97 sollen die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר Chöre von Weibern bezeichnen, die bei einer öffentlichen Feier mit den Männern tanzen. Dieser Erklärung stimmt auch Dathe bei, indem er übersetzt: „novum omnino nitorem terrae inducam, de quo mulieres una cum maritis exsultabunt.“ Ueber welche Erklärung Rosenmüller in den Scholien richtig bemerkt: „Jejuna est et ex verbis hebraicis aegre exsculpenda sententia.“

XI. Nach Heinr. Ewald in seiner Erklärung zu u. St. verheißt Jeremias den furchtsamen und schwer gezüchtigten Exulanten aus dem Zehnstämmereich (Israel), daß Jehova ihren Muth und neue wunderbare Kräfte zur Rückkehr in ihr Vaterland verleihen werde. Das schwache und furchtsame Israel, welches die scheinbar schwierigen Unternehmungen scheue, werde so gestärkt werden, wie wenn sich ein Weib in einen Mann umwandle. Für das Poel תְּסוֹבֵב will aber Ewald das Passivum תְּסֹבַב gelesen wissen.

XII. Nach Johann Piscator spricht der Prophet von der christl. Kirche (נְקֵבָה), welche ungeachtet ihrer Schwäche es wagen wird, ihren mächtigen Verfolgern (גֶּבֶר) durch das Bekenntniß des Glaubens zu widerstehen. Er ver-

gleicht Apostelg. 4, 5 f. 5, 27 f. גֶּבֶר soll vir *potens* bedeuten. — In der Vers. Anglicana wird נְקֵבָה vom jüdischen Volke und der christlichen Kirche und גֶּבֶר von deren mächtigen Feinden erklärt. Der Prophet soll sagen, daß das jüdische Volk alle seine mächtigen irdischen und geistigen Feinde unvollkommen, und die christliche Kirche, von welcher jenes ein Typus sei, ungeachtet ihrer Schwäche, dieselben vollkommener besiegen werde.

XIII. Nach Franz Junius wird das Volk Israel, welches hier als eine *filia aversa* bezeichnet werde, aufgefordert, seiner Berufung bei der ersten dargebotenen Gelegenheit zu folgen, weil die Kirche Gottes (welche mit einem Weibe, נְקֵבָה, verglichen werde), wenn sie Israel und die Juden, ihre eigentlichen Kinder, wegen ihrer Abwendung entbehren müsse, nicht eine Waise bleiben könne, sondern als eine unfruchtbare Wittwe (Jes. 54, 1.) sich um einen Mann bewerben und sich anderswoher Kinder (d. h. die Heiden als gläubige Kinder) verschaffen werde.

XIV. Nach Theodoret weissagt der Prophet die Berufung und das Heil der Heiden, welches denselben die Apostel durch die Verkündigung des Evangeliums bringen. Denn er bemerkt zu den Worten der alexandrinischen Uebersetzung: *Ἕως πότε ἀποστρέψεις θύγατερ ἠτιμωμένη ὅτι ἔκτισέ σε κύριος εἰς σωτηρίαν, εἰς καταφύτευσιν καινὴν, ἐν τῇ σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι (Usquequo averteris, filia despecta? quia creavit te Dominus in salutem, in plantationem novam: circuibunt homines in salute)* Folgendes: *Ἔδειξεν ἐνταῦθα σαφῶς καὶ τῆς ἀνακλήσεως τὴν αἰτίαν· τὴν γὰρ καινὴν καταφύτευσιν δι᾽ αὐτῆς ἔσεσθαι προθεσπίζει· ταύτην δὲ οἱ ἐξ αὐτῆς βλαστήσαντες ἀπό-*

στολοι τῇ οἰκουμένῃ προσήνεγκαν· καὶ τοῦτο σαφῶς ὁ προφητικὸς ἔφη λόγος. Ἐν τῇ σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι. Οὗτοι γὰρ τὰ ἔθνη περινοστήσαντες, τὴν σωτηρίαν αὐτοῖς διὰ τῆς θεογνωσίας προσήνεγκαν [1]). Daß dieſe Erklärung, da ſie auf einer erklärenden Ueberſetzung der griechiſchen Ueberſetzung beruht und vom hebräiſchen Texte nicht einmal angedeutet wird, als eine unbegründete bezeichnet werden muß, unterliegt nicht dem mindeſten Zweifel. — Doch mehreres hierüber unten.

XV. Zuletzt führen wir noch die ſonderbare Erklärung des Alcazar in prooemio Apocal. Not. 19. n. 6 und 7 an, welcher die Worte: *femina circumdabit virum* von der Wahrheit der Euchariſtie erklärt. Der Prophet ſoll ſagen wollen: die Euchariſtie wird den ganzen Chriſtus, wie groß er auch iſt, umgeben und wahrhaft umfaſſen. Zu welcher Erklärung ſchon Cornelius a Lapide richtig bemerkt: „Haec expositio uti nova, ita non literalis, sed symbolica videtur.“

II. Der hebräiſche Text und die alten und neueren Ueberſetzungen von Jerem. 31, 22.

§. 3.

עַד־מָתַי תִּתְחַמָּקִין הַבַּת הַשּׁוֹבָבָה כִּי־בָרָא יְהוָה חֲדָשָׁה בָּאָרֶץ נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר׃ „Wie lange willſt du dich zurückziehen, abtrünnige Tochter? ſchaffet doch Jehova Neues im Lande: ein Weib wird einen

1) „Hoc loco aperte ostendit causam revocationis, cum per eam vaticinetur novam plantationem. Hanc enim mundo intulerunt, qui ex ea nati sunt, apostoli: quod non obscure dicit sermo propheticus, *circuibunt homines in salute.* Hi enim cum obambularent inter gentes, per Dei cognitionem illis salutem attulerunt.“

Mann umgeben." Die alexandrinische Uebersetzung: *Ἕως πότε ἀποστρέψεις θυγάτηρ ἠτιμωμένη* [1]*; ὅτι ἔκτισε κύριος σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινὴν, ἐν σωτηρίᾳ* [2] *περιελεύσονται ἄνθρωποι* [3]. „Wie lange willst du dich wegwenden, entehrte Tochter? Da der Herr Rettung geschaffen hat zu einer neuen Pflanzung? in Rettung werden Menschen einhergehen." Der syrische Uebersetzer der Peschito: ܕܒܬ ܕܐܬܥܩܡ ܡܬܥܩܡ ܐܢܬ ܒܢܬ ܠܐܬܪ ܕܝ ܡܬܩܪܒ ܐܢܬ ܘܥܒܕ ܕܟܪ ܒܐܪܥܐ ܚܕܬܐ ܢܣܒܒ ܓܒܪܐ „Wie lange willst du Anstand nehmen (zögern), abgewandte (d. i. abtrünnige) Tochter? Da der Herr Neues auf der Erde (oder: im Lande) schafft: das Weib wird den Mann umfassen." Der chaldäische Paraphrast Jonathan: עַד אֵימָתַי אַתְּ מִתְחַסְּנָא לְמִתַּב כְּנִשְׁתָּא דְסַגִּיאִין תִּיוּבְתָהָא אֲרֵי הָא יְיָ בְּרֵי חַדְתָּא בְּאַרְעָא וּעַמָּא בֵּית יִשְׂרָאֵל יְהַנְהוֹן לְאוֹרַיְתָא: „Wie lange verhärtest du dich (bist du hartnäckig), zurückzukehren, Versammlung, deren Abwendungen zahlreich sind? denn siehe, der Herr (Jehova) schafft Neues auf Erden, und das Volk des Hauses Israel wird dem Gesetze obliegen." Der heilige Hieronymus: „Usquequo deliciis dissolveris filia vaga? quia creavit Dominus novum super terram: femina circumdabit virum. Der arabische Uebersetzer in der Walton'schen

---

1) Die Complutenser Ausgabe: *ἀπεγνωσμένη*.

2) Cod. Alexandr.: *ἐν ᾗ σωτηρίᾳ*; ed. complut. *ἐν σωτηρίᾳ σου*.

3) Theodotion: *ἔκτισε κύριος σωτηρίαν καινὴν, γυνὴ περιελεύσεται ἄνθρωπον*. Aquila und Symmachus: *γυναῖκες περιελεύσονται ἄνδρας*.

Polyglotte: إِلَى مَتَى تَنْصَرِفِي أَيَّتُهَا ٱلاِبْنَةُ ٱلْمُهَانَةُ
لِأَنَّ ٱلرَّبَّ خَلَقَ خَلَاصًا لِغَرْسٍ جَدِيدٍ ٱلْخَلَاصَ
ٱلَّذِي بِهِ يَسِيرُونَ ٱلْبَشَرُ * „Wie lange willst du dich abwenden, o verachtete Tochter? Denn der Herr schafft Rettung (Heil) einer neuen Pflanzung, die Rettung, in welcher die Menschen wandeln." Luther: „Wie lange willst du in der Irre gehen, du abtrünnige Tochter? Denn der Herr wird ein Neues im Lande erschaffen: das Weib wird den Mann umgeben (in den früheren Ausgaben von den Jahren 1532, 1534, 1536, 1538: „die sich vorhin wie Weiber gestellt haben, sollen Männer sein"). Johann David Michaelis in seiner deutschen Uebersetzung: „Wie lange willst du thöricht sein, du weggelaufene Tochter? Jehova schaffet was neues im Lande: die Frau bewirbt sich um den Mann." Joh. Heinr. Dan. Moldenhawer: „Solltest du, Vertriebene, dich immer herumtreiben? Jehova wird ganz was besonderes im Lande veranstalten. Denn der große Mann wird zerstoßen werden." Joh. Aug. Dathe in seiner lateinischen Uebersetzung: „Quid dubia haeres, filia perfida? novum omnino nitorem terrae inducam, de quo mulieres una cum maritis exultabunt." Dereser: „Wie lange willst du zögern? treulose Tochter! Denn Jehova schaffet etwas Neues auf Erden: das Weib wird den Mann umgeben. „De Wette: „Wie lange bleibst du abgewandt, du widerspenstige Tochter? Jehova schaffet Neues im Lande: das Weib beschützet den Mann." Heinr. Ewald (die Propheten des alten Bundes, Stuttgart 1841): „Wie lange willst du dich

zurückziehen, abspenstige Tochter? schaffet doch Jehova neues auf Erden: ein Weibchen in den Mann sich wandelnd!"

III. Ueber die Bedeutung einiger verschieden erklärten Wörter.

§. 4.

Zu diesen Wörtern gehört erstens das Zeitwort חָמַק, welches außer unserer Stelle nur noch hohes Lied 5, 6. in Kal vorkommt. Da חָמַק im hohen Liede von dem Sichwenden, Sichabwenden, Weggehen, Sichentfernen des Freundes von der Freundin gebraucht wird, und diese Bedeutung auch an unserer Stelle, wo der Prophet das Volk tadelt, weil es sich von dem wahren Gott Jehova und seinem Gesetze weggewendet und sich dem Götzendienste ergeben hat, sehr passend ist, so können wir dasselbe mit vielen Interpreten (Grotius, einige bei Vatablus, Junius und Termellius, die *versio Tigurina*, de Wette, Ewald u. a.) auch hier in dieser Bedeutung nehmen. Es wird zwar dem Zeitworte חָמַק von einigen Interpreten eine andere Bedeutung gegeben, allein der Zusammenhang läßt darüber keinen Zweifel, daß dasselbe in jener Bedeutung genommen werden muß. Denn die Sulamit spricht zu ihrem Freunde, der um Einlaß an die Thüre geklopft hatte: „Ich öffnete meinem Freunde, — und mein Freund wandte sich, ging fort: (וְדוֹדִי חָמַק עָבָר) — Meine Seele war mir entgangen, da er sprach — Ich suchte ihn und ich fand ihn nicht; — Ich rief ihn und er hörte mich nicht." — Diese Bedeutung hat auch der hl. Hieronymus dem חָמַק im hohen Liede gegeben. Denn er übersetzt: „at ille (dilectus) *declina-*

verat atque transierat.“ Die Bedeutung: ſich wenden, weggehen, nimmt auch Geſenius in ſeinem Lexicon im hohen Liede an. Für dieſe Bedeutung ſpricht auch das arabiſche حَبَكَ *incessit, abiit* mit dem weicheren ك für ق. Die Verwechſelung des härteren und weicheren Gaumenbuchſtabens findet öfters Statt. Vgl. דָּכָה und דָּקַק zermalmt ſein, מָכַךְ und מָקַק ſinken, herunterkommen, רָכַךְ und רָקַק dünne, zart ſein. Die Bedeutung: wenden, drehen beſtätigt auch das von חָמַק abgeleitete Namen חֲמוּק Drehung, Wölbung hoh. Lied 7, 2., wo die vollen und runden Hüfte der Sulamit mit Halsbändern (חֲלָאִים von חֲלִי, חָלְיָ Halsring) verglichen werden. Der Umſtand, daß wir an unſerer Stelle הִתְחַמֵּק in Hithpael in derſelben Bedeutung mit חָמַק in Kal nehmen, darf nicht auffallen, weil Hithpael bisweilen in derſelben Bedeutung wie Kal vorkommt. Vgl. אָבַל und Geſenius in der hebr. Gram. §. 53. — Die Urſache, warum an unſerer Stelle Hithpael gebraucht wird, mag darin liegen, daß daſſelbe ſich noch an Piel anſchließt, welches nicht ſelten die Bedeutung von Kal verſtärkt. Es würde hiernach הִתְחַמֵּק den Eifer ausdrücken, womit das Volk ſich von Jehova abwendet. — Wird dieſes zugegeben, ſo könnte הִתְחַמֵּק in der Bedeutung: Sich hin- und herwenden, umherſchweifen, ſich herumtreiben, *circumvagari* haben. In dieſer Bedeutung faſſen daſſelbe wenigſtens viele Interpreten und Gelehrte, wie Calvin, Sebaſtian Münſter, Caſtalio, Santes Pagninus, Arias Montanus, versio Anglica, Joh. Heinr. Moldenhawer und Ge-

senius in seinem Lexicon. — Die Bedeutung: thöricht sein, thöricht handeln, welche Joh. Dav. Michaelis in seiner deutschen Uebersetzung, Joh. H. Mai und Rosenmüller dem הִתְחַמֵּק ertheilen, ist zwar an unserer Stelle nicht unpassend, sie kann aber durch keinen genügenden Grund als eine in der hebräischen Sprache vorhandene nachgewiesen werden. Rosenmüller sucht zwar nach dem Vorgange von J. H. Mai in den Observat. ad Cocceji Lexic. Hebr. diese Bedeutung durch das arabische حَمِقَ *mente laboravit, stultus, fatuus fuit* und in der 6ten Conjugation تَحَامَقَ *fatuum sese gessit, fatuum sese simulavit* darzuthun, behauptend, daß unsere Worte passend: *quousque stolidam te geres?* wiedergegeben werden könnten, und daß: fatui et mente laborantis instar circumvagari et discurrere, auch zu jener Stelle des hohen Liedes passe; allein aus der arabischen Bedeutung kann nicht mit Sicherheit auf dieselbe Bedeutung im Hebräischen geschlossen werden, und im hohen Liede ist dieselbe auch ganz unpassend. Die Bedeutung: zweifelhaft sein, zögern, welche der syrische Uebersetzer und Dereser dem הִתְחַמֵּק ertheilen, wie auch die Bedeutung: sich verhärten, hartnäckig sein, welche Jonathan demselben giebt, können durch keinen nur irgend genügenden Grund erwiesen werden und sind daher nur errathen. Symmachus, welcher nach dem Zeugnisse des heil. Hieronymus הִתְחַמְּקִין *demergeris in profundum* wiedergegeben hat, hat entweder dasselbe mit הִתְעַמְּקִין verwechselt oder geglaubt, daß הִתְחַמֵּק dieselbe Bedeutung als הִתְעַמֵּק habe. Der Grund, warum der heil. Hieronymus

תִּתְחַמָּקִין *deliciis dissolveris* überſetzt hat, iſt nicht klar.

Durch הַבַּת die Tochter wird hier offenbar das Volk Iſrael, welches der Prophet im vorhergehenden Verſe Jungfrau nennt, bezeichnet, wie z. B. durch בַּת־צֹר Pſ. 45, 13., בַּת־יְרוּשָׁלַם Jeſ. 37, 22., בַּת־צִיּוֹן das Volk oder die Einwohner von Tyrus u. ſ. w. bezeichnet werden. Es muß daher בַּת hier collective für בָּנִים, wie öfters die Iſraeliten (Jeſ. 1, 2. 30, 1. 9. 43, 6. Hoſ. 2, 1. Jer. 3, 14. 31, 20. u. a.) genannt werden, zur Bezeichnung Iſraels genommen werden. Der Grund, warum Iſrael hier Tochter genannt wird, liegt wohl darin, daß Jeremias dadurch Iſrael als ein Jehova angehörendes Volk, als ſeine erwählten Kinder, bezeichnen wollte. Daher wird Gott öfters als väterlicher Wohlthäter, Erhalter, Beſchützer ſeines Volkes Vater genannt. Vgl. 5. Moſ. 32, 6. 2 S. 7, 14. Jeſ. 63, 16. Jer. 31, 9., wo es heißt: Ich (Jehova) bin Iſraels Vater, und Ephraim iſt mein Erſtgeborner. Mal. 1, 6. 2, 10. — Das Adjectiv שׁוֹבָבָה (Femin. von שׁוֹבֵב vom Zeitworte שׁוּב zurückkehren, umkehren, ſich wenden), hat die Bedeutung: abgefallene, abtrünnige, wie Jer. 49, 4. und 8, 5., wo das Volk Iſrael ein abtrünniges genannt wird. Daß die Tochter ſo genannt wird, weil ſie Jehova, den wahren Gott, nicht mehr als ihren Vater anerkennt und nicht mehr ſeine Gebote befolgt, ſondern ſich andern Göttern ergeben hat, unterliegt nicht dem mindeſten Zweifel. Für die Bedeutung: abtrünnige ſpricht auch die Alliteration von הַשּׁוֹבָבָה und הַסּוֹבֵב und הִתְחַמָּקִין in der Bedeutung: ſich entfernen, herumſchweifen.

בָּרָא schaffen wird nicht blos vom göttlichen Schaffen des Himmels und der Erde 1 Mos. 1, 1., der Menschen 1, 27. 5, 1. 2. 6. 7. und andere Naturgegenstände Jes. 40, 28. Am. 4, 13. sondern auch von einem Hervorbringen neuer Zustände in der moralischen Welt Jes. 51, 12. Jes. 65, 18. gebraucht. In dieser letzteren Bedeutung kommt es an unserer Stelle vor. Daß das Präteritum בָּרָא, wie öfters bei den Propheten als Futurum zu fassen ist, unterliegt keinem Zweifel. Der Grund dieses Gebrauchs liegt in dem Umstand, daß die Zukunft dem Propheten als Gegenwart erscheint, wie Jes. 7, 14. 9, 5. u. a. St. Vgl. meine Schrift: die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel, Münster 1848. S. 139 ff. — Das Adjectiv חֲדָשָׁה, Femininum von חָדָשׁ, welches Neues, etwas Neues, das, was man nicht vermuthet, bezeichnet, wird hier, wie unten ausführlicher gezeigt werden wird, von der Veränderung der gegenwärtigen traurigen Zustände des Volkes Israel gebraucht, welche Jehova, eingedenk seines früheren engen Verhältnisses zum Volke Israel, in bessere und glücklichere umgestalten will. Worin nun dieser zukünftige Zustand, welchen Jehova in seinem besonderen Wohlwollen bei dem Volke hervorbringen will, bestehe, wird durch die so verschieden erklärten Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר von dem Propheten angegeben. Das Wort נְקֵבָה (von נָקַב höhlen, aushöhlen, daher bohren, durchbohren), welches außer unserer Stelle nur noch 21 Mal in den Büchern Moses (1 Mos. 1, 27. 5, 2. 6, 19. 7, 3. 16. 3 Mos. 3, 1. 6. 4, 28. 32. 5, 6. 12, 5. 7. 15, 33. 27, 4. 5. 6. 7. 4 Mos. 5, 3. 31, 15. 5 Mos. 4, 16.) vor-

kommt, bezeichnet Weibchen, Weib, femella, femina und iſt, wie Geſenius richtig bemerkt, das eigenthümliche Wort zur Bezeichnung des Geſchlechtesunterſchiedes, welches von Menſchen (1 Moſ. 1, 27. 5, 2. 3 Moſ. 12, 5. 7. 15, 33. 37, 4. 5. 6. 7. 4 Moſ. 5, 3. 31, 15. 5 Moſ. 4, 16.) und Thieren (1 Moſ. 6, 19. 7, 3. 9. 16. 3 Moſ. 3, 1. 6. 4, 28. 32. 5, 6. 12, 5.) gebraucht und ſehr oft mit dem das männliche Geſchlecht der Menſchen und Thiere bezeichnende Wort זָכָר Männchen, Mann, *masculus* verbunden wird (1 Moſ. 1, 27. 5, 6. 6, 19. 7, 3. 9. 16. 3 Moſ. 3, 1. 6. 12, 7. 15, 33. 5 Moſ. 4, 16). Nach Geſenius, Fürſt u. A. iſt die Bezeichnung des Weibes durch נְקֵבָה a membri genitalis forma, und nach Fürſt die Bezeichnung des Mannes durch זָכָר von זָכַר (*rimari*, in*figere*, im*primere*, daher tropiſch memoriae infigere, imprimere, animo percipere et memoria custodire, in memoriam redigere, memoria retinere, intranſitiv: recordari, meminisse), a masculinis genitalibus hergenommen. Es ſcheint nicht ohne Abſicht zu ſein, daß der Prophet das Weib mit einem in den nachmoſaiſchen Schriften nicht mehr gebräuchlichen Worte bezeichnet und nicht אִשָּׁה dafür gebraucht. Der Grund liegt vielleicht darin, daß נְקֵבָה hier das Weib in ſeiner Schwäche und Ohnmacht bezeichnet. Durch die Benennung אִשָּׁה, das Femininum von אִישׁ, wurde daſſelbe mehr in ſeiner Würde und in ſeinem engen Verhältniſſe zum Manne, worin es ſeine wichtige Bedeutung und Anſehen hat, bezeichnet; daß אִישׁ öfters vom Manne in Bezug auf ſeine männlichen Eigenſchaften, insbeſondere Muth und Tapferkeit gebraucht wird, iſt bekannt (1 Sam. 4, 9. 26, 15. 1 Kön. 2, 2.).

Daher hat das verbum denominativum הִתְאוֹשֵׁשׁ von אִישׁ die Bedeutung: sich als Mann benehmen, wie ἀνδρίζομαι, sich ermannen. Daß die Bedeutung von נְקֵבָה, wenn es das zerstreute, schwache und ohnmächtige Volk Israel im Exile bezeichnet, ganz passend ist, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. — Was nun ferner das Poel סוֹבֵב von סָבַב betrifft, so kann man, da es an mehreren Stellen, wie Ps. 7, 8. 32, 7. 10. 59, 7. 15. 5 Mos. 32, 10., die Bedeutung: umgeben, umringen hat, und diese Bedeutung auch an unserer Stelle passend ist, dieselbe auch an dieser festhalten. Ps. 7, 8. gebraucht der Psalmist סוֹבֵב von einer Volksschaar, welche den Gericht haltenden Jehova umgeben soll. Jon. 2, 4. 6. wird סוֹבֵב von den Fluthen des Meeres gebraucht, die den Jonas umgeben, Ps. 59, 7. 15. von den Feinden und Ps. 32, 7. 10. von Jehova als Schutzgott. Da auch סָבַב in Kal die Bedeutung: umgeben, umzingeln hat (Ps. 18, 6. 22, 17. u. a.), und Piel, welchem bei den Zeitwörtern, bei welchen der mittlere und letzte Radical dieselben sind, das Poel entspricht, öfters die Bedeutung von Kal verstärkt, so kann man annehmen, daß der Prophet סוֹבֵב statt סָבַב in Kal gewählt habe, um den Eifer zu bezeichnen, womit die נְקֵבָה den גֶּבֶר umgibt. Sehr passend ist diese Bedeutung wenigstens Ps. 32, 7. 10. 5 Mos. 32, 10. und Ps. 59, 7. 15. Die Bedeutung: umgeben nehmen an unserer Stelle auch der hl. Hieronymus, Arias Montanus, Luther, Dereser und viele andere an. Nach Ed. Pococke in den *nott. miscellan. ad portam Mosis* p. 346 nehmen Ebn-dschannabi, der auch Abul-Walid genannt wird, und Rab.

Tanchum hier das Wort תְּסוֹבֵב als *verbum intransitivum* in der Bedeutung: *mutabitur et convertetur in virum*, und die Worte גֶּבֶר תְּסוֹבֵב נְקֵבָה als eine Parabel, wodurch nach der Demüthigung und Zermalmung Iſraels deſſen (zukünftige) Macht ausgedrückt wird. Allein es findet ſich kein Beiſpiel im A. T., worin סוֹבֵב im Poel intranſitive Bedeutung hat. Da auch Ewald, wie ſchon oben bemerkt wurde, jene Worte in dieſem Sinne faßt, aber anerkennt, daß סוֹבֵב nicht die Bedeutung: ſich verwandeln hat, ſo will er תְּסוֹבֵב ſtatt der Texteslesart תְּסוֹבֵב geleſen wiſſen. Allein das Paſſivum סוֹבַב in der Bedeutng: verwandeln kommt in keiner Stelle vor. Nach Schnurrer, Roſenmüller, de Wette in der deutſchen Ueberſetzung und Geſenius im Lexicon ſoll סוֹבֵב die Bedeutung: ſchützen, beſchützen, tueri, *defendere* haben, indem סוֹבֵב bisweilen ſchützend umgeben, beſchützen (Pſ. 32, 10. 5 Moſ. 32, 10.) bedeute. Allein, wenn es auch keinem Zweifel unterliegt, daß סוֹבֵב bisweilen von einem Umgeben zum Schutze gebraucht wird, ſo iſt dieſe Bedeutung an unſerer Stelle doch unzuläſſig. Es wird ſich uns unten ergeben, daß wegen des Friedens von einer Beſchützung des Mannes durch das Weib oder von der Möglichkeit des Schutzes des Mannes durch das Weib gar nicht die Rede ſein kann. — Nach Johann David Michaelis ſoll סוֹבֵב an unſerer Stelle: ſich bewerben bedeuten und das Neue, was Jehova im Lande ſchafft, darin liegen, daß die Frau ſich um den Mann bewirbt, da nach dem ordentlichen Lauf der Welt der Mann ſich um die Frau zu bewerben pflege. „Die Anwendung von dem Bilde auf Iſrael iſt“ nach dem-

selben: „vorhin hatte sich in der langen Zeit des Alten Testaments Gott um das israelitische Volk beworben, und die Israeliten nicht um ihn; er hatte es ungebeten aus Egypten geführt, und bei wiederholtem Abfall und Abgötterei immer wieder zu sich gerufen. Jetzt aber will Gott etwas neues schaffen, das israelitische Volk wird ohne vorhergegangene Wohlthaten Gottes, vielleicht mitten in der härtesten Bedrängniß, den Anfang machen, sich bußfertig zu ihm wenden." Diese Bedeutung ertheilen auch Junius und Tremellius und Castalio dem הִסֹּובֵב, indem sie dasselbe *ambit* übersetzen. Allein diese Bedeutung hat סוֹבֵב in keiner Stelle, und dann wird auch für: sich um eine Frau bewerben nicht סוֹבֵב, sondern דָּבַר mit folgendem בְּ, und für: sich Mühe um etwas geben בִּקֵּשׁ gebraucht. Auch ist die Bedeutung: umgeben viel bezeichnender, indem das Sichbewerben nur das Streben und die Mühe bezeichnet, in den Besitz einer Person zu gelangen, hingegen jemanden umgeben den erlangten wirklichen Besitz. Bezeichnet נְקֵבָה das Volk Israel und גֶּבֶר Gott, so wird durch das Umgeben die wirkliche Wiederannahme des Volkes von Seiten Gottes und dessen innige Verbindung mit demselben ausgedrückt. Vgl. Ps. 32, 7. 5 Mos. 32, 10. Soll das Volk aus dem Exile wieder nach dem Lande der Väter und Jehova's (3 Mos. 25, 23. Hos. 9, 3. Jes. 8, 8. Jerem. 2, 7. 16, 18. Ezech. 36, 20. Ps. 85, 2.) zurückkehren und denselben in dem neu erbauten Tempel, dem Wohnsitze Jehova's, wieder, wie in alter Zeit verehren, so konnte der Prophet ganz passend von einem Umgeben Gottes durch das Volk sprechen, wie der Psalmist Ps. 7, 8.: „Und Völkerschaar umringe

dich (Jehova), — und über ihr kehr' heim zur Höhe!“ [1]) Da der Prophet ſeine Ermahnung zur Zurückkehr zum wahren Gott und nach dem Lande der Väter darauf gründet, daß derſelbe ſich wieder zum Volke wenden und es wieder als Gemahl liebevoll aufnehmen werde, ſo iſt es unzuläſſig, wenn Michaelis ſagt, daß die Bewerbung des Volkes aus eigenem Antriebe und ohne Wohlthaten von Seiten Gottes geſchehen ſolle. Denn es liegt offenbar darin, daß Jehova es iſt, welcher das Neue ſchafft, daß derſelbe nicht unthätig ſein werde. Da die Propheten überhaupt das Gute und das Glück, wie das Unglück und die Leiden als von Jehova, dem wahren Gott, geſchickt, darſtellen, ſo darf man auch den Entſchluß des Volkes zur Zurückkehr und die Entlaſſung deſſelben durch Cyrus nicht als ohne göttlichen Einfluß und beſonderes göttliches Wohlwollen geſchehen betrachten. Fordert doch ſelbſt Jeremias im Namen Jehova's das Volk zur Zurückkehr nach dem Lande der Väter auf. Selbſt im vorhergehenden Verſe 21 heißt es: „kehre zurück Iſrael, kehre zu dieſen deinen Städten!“ Hat aber סוֹבֵב an unſerer Stelle die Bedeutung: umgeben, ſo iſt alles paſſend und dieſelbe übereinſtimmend mit anderen Weiſſagungen, welche die Rückkehr aus dem Exile und die treue Verehrung Jehova's nach demſelben verheißen.

Was endlich das von גָּבַר ſtark, mächtig ſein abſtammende Wort גֶּבֶר betrifft, welches mit Ausnahme weniger Stellen (5 Moſ. 22, 5. 1 Chr. 24, 4. 26, 12.)

---

1) Es iſt daher unbegründet, wenn Moldenhawer zu unſerer Stelle bemerkt, daß bei der Umgebung nicht an eine Bekehrung gedacht werden könne.

nur in der poetiſchen Schreibart gebraucht wird, ſo unterliegt es keinem Zweifel, daß daſſelbe oft ſo viel als אִישׁ Mann, wie das in der aramäiſchen Sprache gewöhnliche גֶּבֶר, בַּר, bedeutet (Pſ. 34, 9. 40, 5. 52, 9. 94, 12.) und dieſe Bezeichnung von dem Begriffe der Stärke ausgeht. In emphatiſcher Bedeutung: ſtarker, kräftiger, tapferer Mann, kommt גֶּבֶר offenbar Job. 38, 3. 40, 7. Jeſ. 88, 5. Jeſ. 22, 17. vor, und bezeichnet dann ſo viel als גִּבּוֹר, welches öfters von Gott gebraucht wird (Pſ. 24, 8. 124, 8. 5 Moſ. 10, 17. Jer. 32, 18. Neh. 9, 32.). Im 1 B. der Könige 4, 19. wird einer der Statthalter Salomos גֶּבֶר Held genannt. In den Sprüchwörtern 6, 34. wird גֶּבֶר vom Ehemanne gebraucht, wie אִישׁ (1 Moſ. 3, 6. 29, 32. 34. Ruth 1, 11. Jer. 44, 19), und Sachar. 13, 7. von dem Meſſias, der getödtet werden ſoll. — Bisweilen kommt גֶּבֶר als Geſchlechtsname, *mas, masculus* im Gegenſatze zum weiblichen Geſchlechte vor, wie 5 Moſ. 22, 5. Jerem. 30, 6. 43, 6. 44, 20. Sprüchw. 30, 19. — Bedeutet גֶּבֶר eigentlich Starker, Tapferer, ſo bezeichnet daſſelbe den Mann im Gegenſatze zum Weibe offenbar als den Stärkeren und Mächtigeren, als den Herrn, dem das ſchwache Weib Gehorſam und Liebe ſchuldig iſt. — Und dieſe Bezeichnung Gottes iſt offenbar ganz paſſend, wenn wir unter נְקֵבָה, Weib, das Volk Iſrael verſtehen. Denn dann wird hier dem ſchwachen und zerſtreuten Volk Iſrael im Exil, welches Jehova ſeinen mächtigen Schutzgott verlaſſen und ſich den nichtigen Götzen hingegeben hatte, die Verheißung gegeben, daß jener daſſelbe in ſeine innige Gemeinſchaft wieder aufnehmen, es ſchützen und liebevoll für daſſelbe ſorgen werde. Daß

das Volk in ſeiner Trennung von Jehova, ſeinem Gemahl, ſchwach und ohnmächtig war, und einem ſchwankenden Rohre glich, hatte es auf's deutlichſte erkennen müſſen; woher es denn der Prophet mit Recht ein thörichtes nennt, wenn es in ſeiner Trennung von demſelben beharre und in das beglückende Verhältniß der Abhängigkeit und der unbedingten Hingabe an denſelben nicht zurückkehren wolle. Der alexandriniſche Ueberſetzer, welcher die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר *ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι*, wiedergegeben hat, hat offenbar nur den Sinn derſelben ausdrücken und den Zuſtand des Volkes Iſrael nach der Rückkehr als einen glücklichen und friedlichen bezeichnen wollen.

IV. Begründung der richtigen Erklärung von Jer. 31, 22.

§. 5.

Aus demjenigen, was wir über die Bedeutung der einzelnen Worte, welche die Ausleger verſchieden erklären, geſagt haben, hat der Leſer ſchon entnehmen können, daß wir diejenige Erklärung unſerer Stelle, nach welcher Jehova durch Jeremias das Volk Iſrael zur Zurückkehr aus dem Exil und zur Bekehrung zum wahren Gott auffordert und demſelben ſeine Gnade und ſein Wohlwollen zuſichert, für die richtige halten. Wenn nun auch in dem Geſagten ſchon mehreres liegt, welches dieſe Erklärung als die am meiſten wahrſcheinliche darthut, ſo liegt uns doch noch ob, dieſelbe zu begründen und als die einzig zuläſſige zu erweiſen.

1) Da es allgemein anerkannt iſt, daß der Ausleger bei Erklärung ſchwieriger und dunkler Stellen hauptſächlich ſein Augenmerk auf den Zuſammenhang, worin die zu er-

klärende Stelle steht, richten muß, so frägt sich, ob das Vorhergehende oder Folgende oder beides dafür spricht, daß hier der Prophet von der Rückkehr aus dem Exile nach dem Lande der Väter und von der Bekehrung und Wiederannahme von Seiten Gottes rede. Diese Frage muß nun offenbar mit ja beantwortet werden. Denn Jeremia verheißt in den Kapiteln 30 und 31, welche durch eine formelle Einheit zu einem Ganzen verbunden sind, und dem ganzen Israel, Juda und Israel (30, 3. 4.) ein großes Heil verkünden, namentlich die Rückkehr des wegen seiner zahlreichen Sünden (30, 14. 15.) gefangenen, zerstreuten und hart gezüchtigten Volkes (30, 5—8. 10. 11 bis 17. 20. 31, 2. 11. 15. 16. 18. 28.), aus dem Exile (30, 3. 10. 11. 18. 31, 2. 5—13. 16. 18. 21. 23.), die Wiederansiedelung im Lande der Väter (30, 3. 10. 17. 18. 31, 5. 12. 21. 23.), die Erbauung der Stadt Jerusalem und des Tempels (30, 18. 19. 31, 6. 12. 23. 24.), die treue Verehrung Jehova's, des wahren Gottes (30, 9. 19. 22. 31, 1. 6. 11. 14. 18. 33), Wiederanbau und Fruchtbarkeit des Landes (31, 5. 12. 14. 24.), Vermehrung des Volkes nach der Rückkehr (30, 19. 31, 4. 27.), Ruhe und Sicherheit im Lande (30, 10. 31, 2. 12. 13.), eigene unabhängige Fürsten (30, 21.), und einen David als König (d. i. den Messias), den Gott erwecken will, die Vereinigung Israels und Judas zu einem Volke (31, 6. 12.). Dieses Glück, welches dem ganzen Volke bevorsteht, soll demselben in Folge der göttlichen Gnade, Liebe und Erbarmung zu Theile werden (30, 18. 31, 2. 3. 20). Der Kern und Mittelpunkt der ganzen Verheißung sind die zweimal vorkommenden (30, 22. 31, 33.) Worte Jehova's: „und ich werde ihr (Israels und Judas) Gott und sie

werden mein Volk ſein," d. i. ſie werden nach der Rückkehr Jehova als ihren einzig wahren Gott anerkennen, ihn mit aufrichtigem und treuem Herzen verehren und von ihm geliebt, geleitet und geſchützt werden. — Da nun V. 20. Jehova Ephraim (d. i. die 10 Stämme) ſeinen theuren Sohn und geliebtes Kind nennt, welches er begnadigen will, und V. 21. zum Volke durch den Propheten ſpricht: „Stelle dir Wegweiſer, ſetze dir Zeichen, richte dein Herz auf die Bahn, den Weg, den du gegangen; kehr' um, Jungfrau Iſrael, kehr' um zu dieſen deinen Städten" (im Lande deiner Väter), ſo unterliegt es keinem Zweifel, daß die Worte V. 22: „wie lange willſt du dich zurückziehen, abtrünnige Tochter?" eine Ermahnung an Iſrael enthalten, wieder Vertrauen zu Jehova, ſeinem gnädigen und liebevollen Vater zu faſſen, ſich getroſt nach dem Rückwege umzuſehen, ſich zur baldigen Rückkehr zu rüſten und nicht mehr in einem fremden Lande in der Abtrünnigkeit zu verharren. Um nun den Muth des ſchwachen und muthloſen Volkes zu beleben und es zum Entſchluſſe zur Rückkehr zu bringen, fügt der Prophet die bedeutungsvollen Worte hinzu: „denn Jehova ſchaffet Neues im Lande: Weib wird umgeben Mann." Dieſe Worte geben nach dem Zuſammenhange offenbar den paſſenden Sinn: „denn der Starke (גֶּבֶר d. i. der Herr) wird das Schwache (das ſchwache und muthloſe Iſrael, נְקֵבָה) in ſeine innige Gemeinſchaft, unter ſeinen Schutz und ſeine liebevolle Fürſorge nehmen." Da Iſrael in ſeiner Trennung von Jehova, dem mächtigen Schutzgott ſeiner Väter, ſeine Schwäche und Ohnmacht in reichem Maaße im Exil erfahren hatte und einem ſchwankenden Rohre glich, ſo konnte es paſſend mit einem ſchwachen vom Manne getrennten Weibe verglichen

und durch die Zusicherung, daß derselbe dieses wieder zu sich nehmen und mit diesem sich auf's innigste verbinden wolle, zur baldigen Rückkehr ermuthigt und getröstet werden. Dieser Trost und Ermuthigung mußte um so größer sein, wenn Israel seinen Blick auf die Vergangenheit warf, indem diese den deutlichsten Beweis lieferte, daß das Volk nur in den Zeiten, in welchen es Jehova treu war und seine Gebote mit aufrichtigem Herzen erfüllte, Ruhe, Friede und Glück genossen hatte. Es sind daher die Nomina, wodurch die Geschlechter bezeichnet werden, an unserer Stelle die passendsten. Der Umstand, daß der Prophet zur Bezeichnung des Mannes nicht אִישׁ, sondern sondern גֶּבֶר gewählt hat, findet seine Erklärung darin, daß er zugleich die Stärke und Macht desselben ausdrücken wollte, was nicht gerade in jenem liegt. — Da die Rückkehr zu Jehova und die unbedingte Hingabe an ihn zunächst eine Folge der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit war, so konnte dieses passend als etwas Neues, was Gott schafft d. i. wirkt, bezeichnet werden.

2) Ein zweiter Grund, welcher dafür spricht, daß wir unter נְקֵבָה das Volk Israel und unter גֶּבֶר den Herrn zu verstehen haben, liegt auch in den Worten: „wie lange willst du dich zurückziehen, abtrünnige Tochter?“ Denn das: sich zurückziehen, sich entfernen, sich abwenden, setzt eine frühere Verbindung voraus, welche freiwillig aufgegeben war. Da nun zu den engsten Verbindungen die der Eltern zu den Kindern und die der Eheleute gehören, so ist es ganz angemessen, daß der Prophet das abgefallene, untreue und im Exil lebende Israel als eine Tochter, die ihren Vater verlassen oder als ein Weib, welches die enge Verbindung mit dem

Manne aufgegeben und sich anderen ergeben hat, bezeichnet. Da jedoch בַּת bisweilen überhaupt für Mädchen, Jungfrau, wie θυγάτηρ steht (1 Mos. 30, 13. H. L. 2, 3. 6, 9. Richt. 12, 9.) oder Volk, Einwohner bezeichnet, wie Jer. 46, 11. 19. 24.), so kann man dasselbe auch so fassen, daß der Prophet dadurch das Volk als weibliches Wesen personifizirt hat. In dem Entfernen und Zurückweichen wird dann nur ausgedrückt das Aufgeben des innigen Verhältnisses Israels, worin es früher zu Jehova, dem Starken und Mächtigen, gestanden hat.

3) Unterstützt wird unsere Erklärung dadurch, daß auch an anderen Stellen Israel, als Weib und Jehova als Mann, der sich mit jenem verbunden hat, bezeichnet wird. So erscheint Jer. 2, 2. Israel als Eheweib und Jehova als Gemahl, der sich mit demselben am Sinai vermählt hat. Ezech. Kap. 16 wird das Volk Israel unter dem Bilde eines undankbaren und unzüchtigen Weibes geschildert, welches seinem Gemahl Jehova untreu geworden ist und einen Ehebruch begangen, d. i. Götzendienst getrieben hat. Unter dem Bilde eines ehebrecherischen Weibes, welches von seinem Manne abgefallen ist und sich anderen Männern, d. i. dem Götzendienste ergeben hat, wird Israel auch Hos. Kap. 1—3 geschildert. Der Gemahl ist auch hier Jehova. — Kap. 2, 4. spricht Jehova durch den Propheten zu Israel: „Verweiset es eurer Mutter, verweiset es ihr! denn sie ist nicht mein Weib (לֹא אִשְׁתִּי), und ich bin nicht ihr Mann (לֹא אִישָׁהּ), daß sie ihre Hurerei aus ihrem Antlitz thue, und ihren Ehebruch (נַאֲפוּפֶיהָ) von ihren Brüsten," d. i. daß es von seinem Götzendienste ablasse und wieder mit Jehova seinem Gott in Verbindung trete und ihn als den einzigen Gott treu verehre. —

V. 18 heißt es: „Und es geschieht an diesem Tage, spricht Jehova, du wirst mir zurufen: mein Mann (Gemahl אִישִׁי), und nicht wirst du mir ferner zurufen: mein Baal (בַּעֲלִי) d. i. wenn du Israel aus den Ländern, worin du zerstreut bist, in das Land deiner Väter wieder zurückkehrest und darin wohnest, wirst du Jehova als den einzig wahren Gott wieder anerkennen, ihm wie das Weib dem Manne mit Liebe und Gehorsam zugethan sein, und den abgöttischen Baalsdienst aufgeben und verabscheuen. Und V. 21 u. 22 daselbst: „Und ich verlobe dich mir (וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי) in Ewigkeit und ich verlobe dich mir in Gerechtigkeit und Recht und in Gnade und in Erbarmen. Und ich verlobe dich mir in Treue und du erkennest Jehova," d. i. Jehova will dereinst aus Gnade, Erbarmen und Liebe das wegen seines Götzendienstes und wegen seiner großen Sünden gezüchtigte Israel wieder als sein Volk, wie der Gemahl seine untreue Gattin, annehmen und beglücken. Vergl. Hos. 1, 2. 9. 3, 2. — Auf ähnliche Weise wird das Verhältniß des Volkes Israel zu Jehova im hohen Liede dargestellt, worin Gott als der Bräutigam und das Volk als Braut geschildert wird. — Unterliegt es nun nach dem Gesagten keinem Zweifel, daß die Propheten, wenn sie das Verhältniß Jehova's zu seinem Volke schildern, öfters dieses unter dem Bilde der ehelichen Verbindung darstellen, da sie die innigste ist; so ist einleuchtend, daß der Prophet Jeremia, wenn er die Rückkehr aus dem Exile, worin es sich selbst überlassen war und seinen eigenen Neigungen und Wünschen folgte, und die Bekehrung zu Jehova, dem einzig wahren Gott, als eine Rückkehr der untreuen Gattin zu ihrem früheren Gemahl und

als eine Erneuerung des früheren innigen ehelichen Verhältniſſes am paſſendſten darſtellen konnte. Da das untreue Weib kein Recht auf eine Wiedernahme von Seiten des Mannes hat, ſo erſcheint der Mann, wenn er daſſelbe wieder als ſeine Gemahlin annimmt und ihm wieder ſeine Liebe zuwendet, für ſie ſorgt und ſie pflegt, als der verſöhnliche und gnädige. Entfernte nun Gott alles, was die Verbindung mit ſeinem untreuen Volke verhinderte und wandte er ſich wieder mit Gnade und Liebe zu demſelben, ſo war es etwas Neues, was Gott wirkte. Und es konnte daher der Prophet die Wiederannahme des Volkes Iſrael nicht paſſender bezeichnen, als wenn er es durch die bedeutungsvollen Worte that: „das Weib wird den Mann umgeben", d. i. das Weib wird wieder mit ihrem Gemahl in die innigſte Verbindung treten.

4) Daß die Worte: „Weib wird Mann umgeben," den von uns angegebenen Sinn haben, geht auch aus dem Umſtande hervor, daß allen anderen Erklärungen mehr oder weniger wichtige Gründe entgegen ſtehen, wie ſich unten zeigen wird.

5) Zur Beſtätigung der Richtigkeit unſerer Erklärung können wir endlich auch die Erklärung mehrerer ſchon oben erwähnten Interpreten anführen. In Betreff der alexandriniſchen Ueberſetzung bemerken wir noch, daß es zwar aus derſelben nicht mit Sicherheit entnommen werden kann, ob der Ueberſetzer unter Weib das Volk Iſrael und unter Mann Jehova verſtanden habe; da er jedoch, wie die Worte: ἐν σωτηρία περιελεύσονται ἄνθρωποι deutlich darthun, in denſelben eine Heilsverkündigung gefunden hat, und die Bekehrung Iſraels zu dem einen wahren Gott Jehova für daſſelbe heilbringend war, ſo hat er dieſelbe

vielleicht doch in dem von uns angegebenen Sinne genommen.

Wenn es nun auch nach den vorgelegten Gründen nicht mehr zweifelhaft erscheint, daß der Prophet in den Worten: „Weib wird Mann umgeben," dem Volke Israel die Rückkehr zur treuen Verehrung Jehova's weissagt und demselben seine innige Gemeinschaft mit demselben, seinen Schutz und liebevolle Fürsorge verheißt, so ist doch nicht unsere Meinung, daß diese Stelle bloß von Israels Glück vor der Erscheinung Christi zu verstehen sei. Haben sich auch viele Israeliten vor der Ankunft des Erlösers zum wahren Gott bekehrt, so kann doch der allgemein gehaltene Ausspruch des Propheten nicht auf diese Zeit beschränkt werden. Es kann dieses um so weniger geschehen, da die Bekehrung in diesem Zeitraume nur eine theilweise war und es Jerem. 30, 9. heißt, daß Israel und Juda (V. 4) Jehova, ihrem Gott und David ihrem König, den Jehova ihnen geben wolle, dienen würden. Daß der Prophet hier unter David, dem Könige, nicht Serubabel, wie Grotius will, sondern den Messias gemeint habe, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel und haben auch die alten Juden, der chaldäische Paraphrast Jonathan und die meisten christlichen Interpreten anerkannt. Jonathan drückt dieses auch deutlich in seiner Uebersetzung aus, denn er übersetzt: וְיִשְׁתַּמְּעוּן לְמְשִׁיחָא בַּר דָּוִד מַלְכְּהוֹן, d. i. Sie werden gehorchen dem Messias, dem Sohne Davids, ihrem Könige. Diese Erklärung findet sich schon im Talmud, weßhalb auch Kimchi, Abarbanel und andere sie befolgen. Unter den älteren christlichen Interpreten war diese Erklärung die herrschende. Sie findet sich bei dem heil. Hieronymus, Theodoret,

Calovius, Münster, Estius, Menochius, Tirinus, Cornelius a Lapide, Calvin, Junius, Piscator, Calmet, Dereser, Allioli und vielen anderen. Für diese Erklärung sprechen auch die Parallelstellen Ezech. 34, 23. 24. 37, 24. Hos. 3, 5., wo der Messias ebenfalls David genannt wird. Der Grund dieser Benennung liegt darin, daß dem Propheten die damalige Theokratie nicht selten als Substrat des Messias und seines Reiches dient. So dient insbesondere David und sein Reich als Substrat und Vorbild zur Bezeichnung und Schilderung des Messias und seines Reiches. Da David der Idee des vorbildlichen Königs am vollkommensten entprach, so wird dem Messias geradezu der Name David beigelegt. Ebenso dienen der Hohepriester und der von Gott berufene Prophet des alten Bundes als Substrat des Messias, wenn derselbe als Hoherpriester (Ps. 110. Sach. 9. Jes. 53.) und als ein mit der ganzen Fülle des göttlichen Geistes ausgerüsteter Prophet (Jes. 42. 49. u. a. St.) geschildert wird. Außer dem Gesagten und manchen anderen Gründen spricht gegen die Erklärung von Serubabel schon der Umstand, daß derselbe nur Oberhaupt (נָשִׂיא) und Statthalter (פֶּחָה) war. Sollen aber Israel und Juda wieder ein Volk werden und vereint Jehova und den Messias verehren, so ist offenbar, daß die Worte: גְּבֶרֶת הַסּוֹבֵב גֶּבֶר auch und vornehmlich auf die Zeiten nach Erscheinung des Messias bezogen werden müssen. Die durch göttliche Gnade herbeigeführte Rückkehr aus dem Exile und die Bekehrung zu Jehova war nur der Anfang der göttlichen Gnadenerweisungen, welche erst durch die Bekehrung zur Religion des Erlösers ihren

höchsten Grad erreichen. — Wir können daher unsere Stelle mit Recht den messianischen beizählen.

Sofort sind noch die gegen die gegebene Deutung unserer Stelle vorgebrachten Einwendungen zu beseitigen.

Nach Moldenhawer soll die Erklärung von der Bekehrung zu Gott nicht die geringste Wahrscheinlichkeit haben, weil bei der Umgebung keiner an die Bekehrung denken könne und die Rede an diejenigen gerichtet sei, welche sich schon bekehrt haben. Und Rosenmüller schreibt in den Scholien zu unserer Stelle: „Neque tamen res est adeo nova et inaudita in terra, quod mulier adultera post commissum facinus poenitentia ducta ad maritum redeat. Praeterea propheta, si de reconciliatione uxoris cum marito loqui instituisset, nominibus potius אִישׁ et אִישָׁה fuisset usus, siquidem גֶּבֶר et נְקֵבָה nullam inferunt mutuam maritum inter et uxorem relationem.“ Diese Gründe sind aber durchaus nichtig. Daß das: Umgeben eine passende Bezeichnung für die Bekehrung des abtrünnigen Israel zu Jehova, dem einen wahren Gott ist und für die Rückkehr zu dem alten Cultus und der innigen Verbindung mit Gott, von dem es abgefallen war, haben wir bereits oben gezeigt. Die Behauptung, daß der Prophet V. 22 nicht von einer Besserung reden könne, weil dieselbe nach V. 19 bereits erfolgt sei, ist unbegründet. Denn V. 19 ist von einer zukünftigen Bekehrung die Rede, und nicht von einer bereits erfolgten des ganzen Volkes. Der Prophet sagt V. 18 f., was das Volk zur Zeit der Rückkehr in das Land der Väter thun wird, und nicht, was es bereits gethan hat. Wäre die Bekehrung bereits geschehen gewesen, so hätte der Prophet das Volk nicht mehr eine Abtrünnige, שׁוֹבָבָה

nennen können. — Daß die Rückkehr des von Reue erfüllten ehebrecheriſchen Weibes zu ihrem Manne, d. i. die Bekehrung des abgöttiſchen und ſündigen Iſraels zu Jehova, ſeinem früheren Schutzgotte, als etwas Neues und Unerwartetes bezeichnet werden konnte, unterliegt nicht dem mindeſten Zweifel. Denn wenn das Neue auch von Veränderung moraliſcher Zuſtände gebraucht wird, wie wir oben gezeigt haben, und wenn bei der früheren Hinneigung zum Götzendienſte und den damit verbundenen Laſtern die Bekehrung eine unerwartete war und nur durch eine beſondere Gnade Gottes erfolgen konnte, ſo iſt einleuchtend, daß dieſelbe als etwas Neues und Unerwartetes bezeichnet werden konnte. Und was die Behauptung Roſenmüllers betrifft, daß von einer Ausſöhnung des Weibes mit dem Manne nicht die Rede ſein könne, weil nicht גֶּבֶר und נְקֵבָה, ſondern אִישׁ und אִשָּׁה von dem gegenſeitigen Verhältniſſe der Eheleute gebraucht wurden, ſo iſt auch dieſe unbegründet. Denn wenn נְקֵבָה Weib und גֶּבֶר Mann bezeichnet, und Wörter zur Bezeichnung der beiden Geſchlechter ſind, ſo ſieht man nicht ein, warum nicht dieſelben hätten gebraucht werden können. Da נְקֵבָה das Weib mehr als ein ſchwaches und abhängiges und גֶּבֶר den Mann als den Starken bezeichnet, ſo muß man vielmehr ſagen, daß eben dieſe Wörter zur Bezeichnung des ſchwachen Iſraels und des mächtigen Jehova die paſſendſten waren.

V. Widerlegung der abweichenden Erklärungen.

§. 6.

Nachdem wir im Vorhergehenden den richtigen Sinn von Jerem. 31, 22. vorgelegt und zu begründen geſucht

haben, gehen wir jetzt zur Würdigung und Widerlegung der abweichenden Erklärungen über.

I. Da diejenige Erklärung, nach welcher נְקֵבָה die Mutter Christi und גֶּבֶר Christus bezeichnet und תְּסוֹבֵב dessen Aufenthalt im Leibe seiner jungfräulichen Mutter andeuten soll, in früheren Zeiten bei den christlichen Interpreten, die dem hl. Hieronymus gefolgt sind, die gewöhnliche gewesen ist, so wollen wir diese zuerst würdigen und die Gründe vorlegen, welche derselben entgegen stehen.

1) Wenn eine Erklärung auf eine Beistimmung Anspruch machen soll, so muß dafür wenigstens ein haltbarer Grund in dem Zusammenhange, oder in den Worten der Stelle selbst oder in Parallelstellen liegen, oder doch eine wichtige Auctorität dafür angeführt werden können. Dieses ist aber keinesweges der Fall. Daß aus dem Zusammenhange für diese Erklärung nichts entnommen werden kann, wird gewiß jeder unbefangene Leser des 31. Kapitels zugeben müssen. Woher auch Braun über die Erklärung von der Sendung und Empfängniß des Messias richtig bemerkt, „daß er nicht einsehe, wie auf einmal der Messias daher komme, und Jeremias denselben so undeutlich habe bezeichnen können.“ Sie scheine ihm daher unwahrscheinlich. Ebenso bemerkt Moldenhawer zu d. St., daß die Empfängniß Jesu sich gar nicht zum Zusammenhange schicke.

2) Hierzu kommt, daß נְקֵבָה und גֶּבֶר nomina sexus sind; daß sie nicht das Alter und den Stand bezeichnen; daß sie nicht durch den Artikel auf bestimmte Personen bezogen werden; daß das Wichtige, daß das Weib Jungfrau (Jes. 7, 14.), der Mann Gottes Sohn ist, hier fehlt, und daß nach dieser Erklärung gerade das angegeben

würde, was in der Geburt Christi durch eine Jungfrau nicht eigenthümlich ist. Denn, daß das Weib den Mann gebiert, ist etwas ganz gewöhnliches, und kann nicht als Neues, was Gott schafft, bezeichnet werden. Es kommt auch nur eine einzige Stelle im alten Testamente vor, nämlich Job. 3, 3. wo גֶּבֶר proles masculus bezeichnet und von einem empfangenen Knäblein gebraucht wird. Mit Rücksicht auf diese Gründe haben daher auch Rosenmüller in den Schólien, und Hengstenberg in der Christologie des alten Testaments, Th. 3, S. 567 die Erklärung von Christus im Schooße seiner jungfräulichen Mutter verworfen.

3) Manche dunkle Stellen erhalten zwar nicht selten durch deutliche Parallelstellen Licht und können daher durch diese erklärt werden. Allein solche Stellen, worin die Mutter Christi durch נְקֵבָה und Christi Empfängniß oder Aufenthalt im Schooße seiner Mutter, durch סוֹבֵב, umgeben, bezeichnet werden, kommen im alten Testamente gar nicht vor. Hätte Jeremia die Geburt Christi durch die Jungfrau Maria verkündigen wollen, so hätte er, wenn er verstanden werden wollte, andere Bezeichnungen wählen müssen.

4) Hierzu kommt, daß auch keine alte traditionelle Erklärungen aus den ersten Jahrhunderten des Christenthums und keine bindende Auctorität für diese Erklärung angeführt werden kann. Unter den griechischen Vätern und Interpreten findet sich kein einziger, welcher unsere Stelle von dem Empfängnisse Christi im Schooße der Jungfrau Maria erklärt. Daß der alexandrinische Uebersetzer des Jeremias, welcher den griechischen Vätern und Interpreten vorlag, unsere Stelle nicht von Christus und

seiner jungfräulichen Mutter verstanden hat, beweiset deutlich seine wiederholt angeführte Uebersetzung der betreffenden Worte. Bei den lateinischen Vätern findet sich diese Erklärung, so viel uns bekannt ist, zuerst beim hl. Hieronymus.

5) Endlich sind die Gründe, wodurch einige Interpreten die Erklärung von Christi Empfängniß im Schooße der Jungfrau Maria zu beweisen gesucht haben, unhaltbar. Nach Polus in der Synopse soll für diese Erklärung 1. die Partikel כִּי weil, denn sprechen, indem diese den Grund angebe, warum die gefangenen Juden nach dem Vaterlande verlangen. Dieser sei nämlich die Empfängniß des Messias daselbst. Allein wenn כִּי auch öfters eine Causalpartikel ist und den Grund und die Ursache angibt, so kann doch daraus nichts für diese Erklärung entnommen werden. Denn die Bedeutung: weil, denn ist auch ganz passend, wenn der Grund, warum das Volk aus dem Exile zurückkehren, sich bekehren und den Götzendienst aufgeben soll, darin liegt, daß Jehova alle Hindernisse der Rückkehr und Bekehrung wegräumen und dasselbe wieder in Gnaden aufnehmen und in seinen besonderen Schutz nehmen will, wie ein Mann seine untreue Gattin. Da die Entlassung aus dem Exile und die Bekehrung zu Jehova, dem einen wahren Gott hauptsächlich in einem besonderen göttlichen Wohlwollen und in seinem Einfluß auf die Herzen der Menschen ihren Grund hatten, so war es ganz angemessen, daß der Prophet dieses durch ein weil oder denn ausdrückte. — Der zweite Grund soll in dem Zeitworte בָּרָא, schaffen, liegen, indem eine creatio bei dem Empfängnisse Christi im Schooße der Mutter desselben Statt gefunden habe. Auch dieser Grund

iſt ohne alle Beweiskraft. Denn בָּרָא, wenn es auch öfters in der Bedeutung: ſchaffen aus nichts und namentlich von der Erſchaffung des Himmels und der Erde gebraucht wird (wie 1 Moſ. 1, 1. Jeſ. 40, 26. 45, 18.) iſt nicht ſelten, ſynonym mit עָשָׂה machen, hervoringen und wird von dem Hervorbringen und der Veränderung der Zuſtände in der moraliſchen Welt gebraucht. Indem Jeſaia Kap. 45, 7. Jehova als den Urheber von Allem, was in der Welt geſchieht, ſchildert, ſagt er: „Ich bilde (יוֹצֵר) Licht und ſchaffe (בּוֹרֵא) Finſterniß, ich wirke (עֹשֶׂה) Heil und ſchaffe (בּוֹרֵא) Böſes. Ich Jehova bin's, der dieſes Alles wirkt (עֹשֶׂה)". Pſ. 51, 12. „Ein reines Herz erſchaffe mir (בְּרָא־לִי), o Gott, — und einen feſten Geiſt erneue in meinem Innern." Der Pſalmiſt bittet hier offenbar um Reinigung ſeines Herzens von den demſelben anklebenden Sünden und ſündhaften Neigungen, alſo um eine geiſtige Wiedergeburt und Heiligung. — Jeſ. 48, 6. 7. ſpricht Jehova in der Ankündigung der Befreiung aus dem babyloniſchen Exile: „Ich thue dir (den Exulanten) Neues (חֲדָשׁוֹת) kund von jetzt an, und Verborgenes, was du nicht weißt. Jetzt wird es geſchaffen (נִבְרְאוּ), nicht ſchon längſt: nicht einen Tag zuvor haſt du's gehört, damit du nicht ſprecheſt: ſiehe, ich wußte es!" Und Jeſ. 65, 17. 18. ſpricht Jehova, indem er dem Volke Iſrael eine glückliche Zukunft verheißt: „Denn ſiehe, ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde ſchaffen (בּוֹרֵא), daß man der vorigen nicht mehr gedenket, und ſie nicht mehr in Erinnerung kommen. Freuen werdet ihr euch und ewig frohlocken über das, was ich ſchaffe (אֲשֶׁר אֲנִי בּוֹרֵא). Denn ſiehe, ich ſchaffe (הִנְנִי בּוֹרֵא) Jeruſalem

Frohlocken und dessen Volke Freude." Da in diesen Stellen das Schaffen eine Veränderung des unglücklichen Zustandes des Volkes in einen glücklichen, welcher nach dem Exil und durch die Bekehrung zum Christenthum eintreten soll, bezeichnet, so unterliegt es kaum einem Zweifel, daß das Neue, was Gott schafft, auch an unserer Stelle von der Rückkehr des Volkes aus dem Exile und namentlich von der Bekehrung zu Jehova, dem wahren Gott und dessen treuer Verehrung zu erklären sind. Einen dritten Grund findet Polus in dem חָדָשָׁה Neues, welches nach Calovius absolut gesetzt sein soll. Neu, bemerkt Tirinus, war der Mensch, welcher zugleich Gott, neu die Mutter, die zugleich Jungfrau war, neu die Zeugung, die ohne Mannessamen geschah. Allein dieser Grund ist, wie schon oben bemerkt wurde, deswegen nichtig, weil das Eingeschlossensein Christi im Leibe seiner jungfräulichen Mutter gerade nichts Eigenthümliches ist, und daher nicht als etwas Neues und Ungewöhnliches von Jehova bezeichnet werden konnte. Wenn nun, wie wir gezeigt haben, חָדָשָׁה von Hervorbringung neuer Zustände des Volkes gebraucht wird, so kann mit vollem Rechte auch an unserer Stelle dasselbe in diesem Sinne erklärt werden. Vgl. Jes. 42, 9. — Einen vierten Grund findet Polus nach dem Vorgange von Bugenhagen und Calovius in dem Worte: בָּאָרֶץ auf Erden, indem hierdurch das Land Israels oder Ephraims bezeichnet werde, wie aus den Versen 5, 6. 15, 18. 21. erhelle. Denn daselbst sei Christus empfangen worden, damit diese Stelle, hingegen in Bethlehem geboren, damit die Stelle bei Micha 5, 2. erfüllt werde. Da ferner der heilige Geist den Ort der Geburt des Messias Mich. 5, 2., seiner Auferziehung, Matth. 2, 23;

ſeiner Predigt, Hagg. 2, 7. Mal. 3, 1. und ſeines Leidens, Sach. 12, 11. ſo genau bezeichne, ſo ſei es wahrſcheinlich, daß auch der Ort der Empfängniß beſtimmt werde, wie das hier geſchehe. Auch dieſer Grund iſt ohne alle Beweiskraft und geſucht. Daß אֶרֶץ das Land Ephraim oder Iſrael bezeichne, wird nicht einmal deutlich geſagt. Denn בָּאָרֶץ auf Erden oder im Lande iſt ganz unbeſtimmt und dem hinzuzufügen iſt willkührlich. Nur wenn für בָּאָרֶץ der Namen einer Stadt ſtünde, wo die Empfängniß Statt fand, könnte man mit einigem Grunde unſere Stelle auf die Empfängniß Chriſti im Schooße ſeiner Mutter beziehen. Faßt man בָּאָרֶץ in der Bedeutung: im Lande, ſo iſt offenbar nicht das Land Iſrael, ſondern Paläſtina zu verſtehen. Und wer hätte auch eine ſolche Bezeichnung verſtehen können? Aus der Vorherverkündigung der Stadt der Geburt, der Predigt und des Leidens läßt ſich für dieſe Erklärung nichts entnehmen. — Ein fünfter Grund wird aus dem Worte נְקֵבָה entnommen. Da dieſes Wort, ſagt man, in keiner Stelle der heiligen Schrift collective von einer Menge oder dem ganzen weiblichen Geſchlechte gebraucht werde, ſondern immer ein einzelnes Individuum, bald ein beſtimmtes, bald ein unbeſtimmtes, bezeichne, ſo könne hier keine andere Perſon als Maria verſtanden werden. Man muß ſich wundern, wie dieſer Grund hat angeführt werden können. Denn wird das Volk als eine Einheit gefaßt und wie בַּת Tochter, dann collectiv für Einwohner, Volk gebraucht, ſo iſt offenbar, daß der Prophet den Singular gebrauchen mußte. Die collective Bedeutung kann um ſo weniger auffallen, als נְקֵבָה Geſchlechts-Wort iſt. — Ein ſechster Grund ſoll in dem

Zusammenhange liegen, indem dieser sich nur mit den durch Christus ertheilten Wohlthaten beschäftige, so daß derselbe uns mit Recht hier auf die Quelle und das Fundament derselben hinführe. Allein im Zusammenhange liegt für die Erklärung von Christus und seiner jungfräulichen Mutter gar keine deutliche Andeutung. Vielmehr läßt der Zusammenhang, wie wir oben dargethan haben, erwarten, daß der Prophet von der Bekehrung und der innigen Wiedervereinigung des Volks mit Gott und dessen Verehrung im Lande der Väter handle. Denn in der Zusicherung, daß Gott sein Volk wieder in Gnaden aufnehmen und es leiten und für es sorgen wolle, war ein wichtiger Grund zu dessen Rückkehr aus dem Exile und zu seiner Bekehrung. — Einen siebten Grund findet Polus darin, daß hier diejenige circumdatio zu verstehen sei, welche mit jenem (bethlehemitischen) Kindermorde, wovon V. 15 die Rede sei, verbunden sei. Ein sonderbarer Schluß. Weil V. 15 von dem bethlehemitischen Kindermorde die Rede ist, also handelt V. 22 von der Empfängniß Christi im Schooße seiner Mutter. Worin liegt hier die Verbindung? Allein V. 15 ist von dem bethlehemitischen Kindermorde gar nicht die Rede. Der Zusammenhang läßt darüber gar keinen Zweifel, daß der Prophet V. 15 von dem traurigen Schicksale der im Exile zerstreuten Israeliten und von dem Untergange so vieler derselben in dem Kriege und durch Leiden allerlei Art rede. In einem poetischen Bilde wird Rachel, die Mutter Josephs und Benjamins (1 Mos. 37, 17. f. 42, 4. 36. 43, 14.), als traurend und weinend über den Verlust ihrer Kinder dargestellt. Das traurige Schicksal Israels zur Zeit der Wegführung in's Exil und während desselben

wird von Matthäus als passendes Vorbild auf den bethlemitischen Kindermord nur angewandt. — Wäre aber auch V. 15 von dem bethlemitischen Kindermorde im eigentlichen Sinne die Rede, so läßt sich doch gar nicht einsehen, wie hieraus etwas für die Erklärung des 22ten Verses von der Empfängniß Christi im Schooße der Jungfrau Maria folge. — Der achte Grund soll in dem Worte נוֹצְרִים V. 6. liegen, das die Bewohner von Nazareth bezeichnen. Denn wenn, bemerkt Polus, נוֹצְרִים als ein proprium patronymicum genommen werde, so werden die Nazarener eingeladen, Gott wegen des zu Nazareth empfangenen Christus zu preisen. Allein נוֹצְרִים bezeichnet hier: Wächter, von נָצַר behüten, bewachen, und kommt nie zur Bezeichnung der Bewohner Nazareths vor. Denn es heißt daselbst: „Es kommt der Tag, da die Wächter rufen auf den Bergen Ephraims: auf! laßt uns hinaufziehen nach Zion zu Jehova, unserm Gott!" Es kommt nicht einmal die Stadt Nazareth, Syr. ܢܨܪܬ, im alten Testamente vor. Es ist demnach auch dieser Grund nichtig und gesucht. — Wenn Polus endlich seine Erklärung noch dadurch zu stützen sucht, daß Sachar. 13, 7. גֶּבֶר in der Bedeutung *fortis* et *potens vir* von dem Messias vorkommt und Ps. 45, 4. und Jes. 9, 6. גִּבּוֹר von Christus und 5 Mos. 10, 17. von Gott, so ist zu entgegnen, daß gerade Sach. 13, 7. גֶּבֶר nicht den Nebenbegriff der Stärke hat, wie der Zusammenhang zeigt. Und aus der Bezeichnung des Messias und Gottes durch גִּבּוֹר Starker, Held, kann nichts gefolgert werden, da dieses Wort auch von jedem Helden, Krieger, der sich ausgezeichnet durch Stärke, gebraucht wird. — Dieses

mag genügen zum Beweise, daß die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר nicht von der Empfängniß und dem Aufenthalte Christi im Leibe seiner jungfräulichen Mutter erklärt werden können.

II. Die Erklärung derjenigen Ausleger, welche unter נְקֵבָה die Rachel (V. 15) und unter גָּבֶר Gott, den Allmächtigen, verstehen, und סוֹבֵב von dem sehnsüchtigen Flehen und Bitten der Rachel, um Befreiung ihrer Nachkommen aus dem Exil erklären, ist schon deßwegen unzulässig, weil die Bezeichnung der Rachel durch das Geschlechtswort נְקֵבָה Weib, Weibchen unpassend ist, und in dem Bitten derselben um Befreiung keine gegründete Hoffnung der wirklichen Befreiung lag. Dann kann auch das Flehen und Bitten um Befreiung, da es etwas ganz natürliches war, indem die Mutter nur das Heil ihrer Kinder wollen kann, nicht als ein Neues, was Gott schafft, bezeichnet und סוֹבֵב nicht in der nirgends vorkommenden Bedeutung: jemanden anflehen, bitten genommen werden.

III. Die Meinung derjenigen Interpreten, welche annehmen, daß der Prophet hier sage, daß ein solcher Mangel an Männern sein würde, daß die Mädchen sich Männer suchen würden, ist schon aus dem einen Grunde verwerflich, daß Kap. 30 und 31 gar nicht eine Verminderung der Männer gedrohet wird. Vielmehr verheißt der Prophet eine zukünftige Vermehrung. Auch kommt סוֹבֵב nirgends in der Bedeutung: sich bewerben um eine Person vor. Dann ist auch die Bezeichnung des Mannes durch גָּבֶר starker Mann und das Neues schaffen von einer so unwichtigen Sache unpassend.

IV. Die Meinung von Oleaster, welcher unter נְקֵבָה

das jüdische Volk, die Synagoge, unter גֶּבֶר Christus und unter dem Umgeben (סוֹבֵב) die dereinstige Bekehrung jenes Volkes zu Christus versteht, ist zwar insofern richtig, daß nach derselben נְקֵבָה collectiv gefaßt und in dem Umgeben eine Bezeichnung einer innigen Verbindung und Bekehrung gefunden wird. Unrichtig ist aber, wenn נְקֵבָה bloß vom jüdischen Volke nach Christi Geburt und גֶּבֶר von Christus erklärt wird. Denn nach dem Zusammenhange ist V. 22 zunächst von Israel zur Zeit des assyrisch-babylonischen Exils die Rede und daher die Ermahnung zur Rückkehr, weil Gott sich desselben wieder annehmen, mit demselben wieder in innige Verbindung treten und es schützen wolle, an dieses gerichtet. Es kann daher גֶּבֶר zunächst auch nur Jehova, den starken und mächtigen Schutzgott Israels, bezeichnen. Da aber der Ausspruch allgemein gehalten ist und auf keine Zeit das Israel bevorstehende Heil beschränkt wird, so darf die messianische Zeit, worin der gesammten Menschheit und somit auch Israel, das größte Heil zu Theil wird, allerdings nicht ausgeschlossen werden. Man kann daher, wie schon oben bemerkt worden ist, diesen Vers mit vollem Rechte auch auf die messianische Zeit beziehen.

V. Die Erklärung derjenigen Interpreten, welche unter נְקֵבָה das schwache jüdische Volk oder die Synagoge, unter גֶּבֶר ein mächtiges feindliches Volk, oder Völker, nach einigen die Chaldäer, und unter dem Umgeben eine Umzingelung und Besiegung der Feinde verstehen, hat zwar mehrere Vertheidiger gefunden, sie ist dessen ungeachtet doch unzulässig und verwerflich. Es wird zwar סוֹבֵב vom feindlichen Umgeben, Umzingeln gebraucht,

aber dieſes beweist doch keineswegs, daß daſſelbe an unſerer Stelle in dieſer Bedeutung zu faſſen ſei. Wenn wir auch auf den Umſtand, daß גֶּבֶר in keiner Stelle des alten Teſtaments ein feindliches Volk oder mächtige Feinde bedeutet, kein beſonderes Gewicht legen wollen, ſo gibt es doch andere Gründe, welche dieſe Erklärung als verwerflich erſcheinen laſſen. Denn erſtens läßt die Geſchichte darüber keinen Zweifel, daß das ſchwache und zerſtreute Iſrael nie große und mächtige Völker durch Waffengewalt überwunden hat. Da in der Weiſſagung von Iſrael die Rede iſt, ſo können die Siege der Makkabäer hier nicht verſtanden werden. Und dieſe waren auch nur von kurzer Dauer und konnten dem Volke nicht den Troſt geben, welchen der Prophet oder vielmehr Gott demſelben geben wollte. Wäre an unſerer Stelle die Rede von der Beſiegung eines mächtigen Volkes durch das ſchwache Iſrael, ſo müßte man nach dem Zuſammenhange zunächſt an die damals mächtigen Chaldäer denken. Und mit dieſen hat Iſrael nach der Wegführung in das Exil nie Krieg geführt. Würde auch zugegeben, daß in dem Heere der Medo-Perſer, welche unter Cyrus Anführung die Chaldäer beſiegten und die Hauptſtadt Babylon eroberten, einige Iſraeliten geweſen ſind, ſo kann man doch keineswegs ſagen, daß dieſe Wenigen die Chaldäer beſiegt haben. — Zweitens findet ſich in der Iſrael betreffenden Weiſſagung auch gar keine Andeutung, daß die Befreiung aus dem Exile in Folge der Siege Iſraels geſchehen ſolle. Drittens iſt in der Weiſſagung hauptſächlich von der Rückkehr und der Bekehrung Iſraels die Rede. Auch konnte es viertens nicht als etwas beſonders Neues bezeichnet werden, wenn Iſrael wieder männlichen, krie-

geriſchen Muth gefaßt hätte. „Nec novum est, bemerkt Roſenmüller, ut *circumdare* aliquem dicantur, qui eum hostiliter cingunt et premunt; vid. Jos. 6, 3. Pſ. 22, 13. 17. 118, 10. 11. 12. Pred. 9, 14.“ Cui interpretationi, bemerkt Roſenmüller daſelbſt zu der früheren Ueberſetzung Luthers: „Die ſich vorhin wie Weiber geſtellet haben, ſollen Männer ſein“, vere Pocockius opposuit, non adeo hoc mirum esse, aut sub veteri creatione infrequens, ut vel feminae animos gesserint viriles, vel ii qui prius imbelles fuerint, et feminarum quam virorum similiores, animos demum viriles resumpserint, iisque quibus contemtui fuerant superiores evaserint.“

Die Meinung Calvins, nach welcher die Worte: „ein Weib wird einen Mann umgeben,“ den Sinn haben: einzelne Juden werden den einzelnen Chaldäern überlegen ſein, iſt kaum der Widerlegung würdig. Schon die Art und Weiſe, wie er dieſen Sinn deducirt, iſt unzuläſſig. Der nächſte Sinn ſoll ſein: „Die Weiber werden die Männer in die Enge treiben und ſie gefangen halten.“ Da der Singular נְקֵבָה gebraucht werde, ſo ſei der Sinn: ein Weib werde vielen Männern überlegen ſein, und dieſes ſei ſo viel als: einzelne Juden werden einzelnen Chaldäern überlegen ſein, und dieſes werde mit Recht als eine neue Sache und Wunder geprieſen. Daß von einer Beſiegung der Chaldäer durch die Iſraeliten nicht die Rede ſei, haben wir ſchon bemerkt. Dann iſt es auch unzuläſſig, daß er unter נְקֵבָה eine einzelne Perſon und unter גֶּבֶר mehrere verſteht. Ferner kann es nicht als etwas Neues bezeichnet werden, daß eine geringere Zahl Juden eine größere Zahl Feinde beſiegt. Endlich wird willkührlich angenommen, daß die gefangenen Juden (es ſollte heißen:

gefangene Israeliten, denn von diesen ist im Vorhergehenden die Rede), eine große Menge Feinde besiegt haben.

VI. Die Erklärung derjenigen Interpreten, welche unter נְקֵבָה die Medo-Perser, unter גֶּבֶר die Chaldäer verstehen, und תְּסוֹבֵב von einer Besiegung der mächtigen Chaldäer durch die schwächeren Medo-Perser erklären, ist nicht bloß ganz willkührlich und gezwungen, sondern es steht derselben auch das entgegen, daß nach dem Zusammenhange nur von Israel die Rede sein kann. Hierzu kommt, daß die mächtigen und siegreichen Meder und Perser nicht mit einem schwachen Weibe verglichen und die zur Zeit des Cyrus verweichlichten Chaldäer nicht als kräftige Männer bezeichnet werden können. Jedenfalls lag in der Besiegung der Chaldäer durch die Medo-Perser noch keineswegs eine Zusicherung, daß die Israeliten in Folge dieses Sieges würden aus dem Exile entlassen werden. Ueberdieß kommt auch גֶּבֶר nie zur Bezeichnung eines feindlichen mächtigen Volkes vor.

VII. Die Erklärung derjenigen Interpreten, welche die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גֶּבֶר, das Weib wird sich in einen Mann verwandeln, femina convertetur in virum, übersetzen und darin entweder den Sinn finden, das jüdische Volk, welches wie ein Weib schwach ist, wird wie ein Mann stark werden, so daß es das feindliche Land in Besitz nehmen kann, oder wie Ewald eine Verheißung, daß Jehova dem furchtsamen und die scheinbar schwierigen Unternehmungen fürchtenden Volke neue wunderbare Kräfte zur Rückkehr verleihen wolle, ist schon aus dem einen Grunde verwerflich, weil סוֹבֵב nie die Bedeutung: sich verwandeln, sich ändern, zu etwas

ſich umgeſtalten, zu etwas werden hat. Nur סָבַב kommt 2 Sam. 14, 20 und הֵסֵב 2 Kön. 24, 17. in der activen Bedeutung: verwandeln, verändern vor. Wollte man תְּסוֹבֵב die Bedeutung: ſich verwandeln ertheilen, ſo müßte das Paſſivum תְּסוֹבַב ſtehen. Allein סוֹבֵב hat in keiner Stelle die Bedeutung: verwandeln, umwandeln. Vers 13 daſelbſt gebraucht der Prophet dafür הָסֵךְ. — Hierzu kommt, daß Iſrael nicht durch Waffengewalt das Land der Väter wieder in Beſitz genommen hat. Es kann daher nicht von Iſraels kriegeriſchem Muthe die Rede ſein. Die Entlaſſung aus dem Exile geſchah in Folge eines freien Entſchluſſes des Cyrus. Auch zeigen der Zuſammenhang und namentlich die erſten Worte des 22. Verſes, daß es nicht die Furcht vor den ſchwierigen Unternehmungen bei der Rückkehr iſt, welche Jehova dem Volke nehmen will. Denn die Bezeichnung des Volkes durch: treuloſe, abtrünnige Tochter, und die Worte: „wie lange willſt du dich (von Jehova) abwenden," laſſen nicht daran zweifeln, daß das Neue, was Gott ſchafft, die Bekehrung zu Jehova und die innige Vereinigung mit ihm iſt.

VIII. Die Erklärung von Abendana, welcher Nr. VIII. unter נְקֵבָה das Land Iſrael, unter זָכָר die Hebräer und unter Umgeben die Beſitznahme der Wohnſitze der Väter verſteht, iſt ſchon deswegen verwerflich, weil die Geſchlechtsnamen נְקֵבָה und זָכָר ſich entſprechen müſſen und jenes daher nicht vom Lande und dieſes zur Bezeichnung der Hebräer gebraucht werden konnte. Auch wird jenes nie bildlich vom Lande und dieſes, wie ſchon bemerkt worden iſt, nie collectiv gebraucht. Wenn wir

ferner erwägen, daß גֶּבֶר hier die schwachen Hebräer als ein starkes Volk bezeichnen müßte, und סוֹבֵב nie von der Besitznahme eines Landes gebraucht wird, so leuchtet ein, daß auch diese Erklärung willkührlich und nichtig ist.

IX. Die Erklärung von Schnurrer, Rosenmüller, Gesenius u. A., welche Nr. IX. die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר „das (oder ein) Weib beschützt den Mann," *femina tuebitur virum*, übersetzen, und darin den Sinn finden: alles wird ganz sicher sein, oder: das Volk Israel wird sich im Lande nach der Rückkehr einer völligen Ruhe und Sicherheit erfreuen, ist ebenfalls verwerflich. Denn erstens heißt סוֹבֵב nicht geradezu schützen, vertheidigen, und zweitens kann auch von den Zurückgekehrten nicht gesagt werden, daß sie sich des völligen Friedens und Ruhe erfreuen werden, weil die neue Colonie mit mehreren angränzenden Völkern und namentlich mit den Samaritern in feindlichen Verhältnissen stand und nach den Zeugnissen des Zacharias, Aggäus, Malachias und der Bücher Esras und Nehemias manches zu leiden hatte. Selbst in der Colonie herrschte, wie aus Malachias deutlich hervorgeht, Unfriede und Mißstimmung. — Mußten sogar die Männer bei der Erbauung der Stadtmauer Jerusalems mit der einen Hand arbeiten und mit der anderen Hand die Waffen tragen, um nicht überfallen zu werden. Auch paßt diese Erklärung nicht zu dem Vorhergehenden, wo das Volk Israel als eine abtrünnige, treulose Tochter bezeichnet wird, welche sich von Jehova, dem wahren Gott weg- und falschen Götzen zugewendet hat.

X. Ganz verwerflich ist auch die Erklärung von Wilh. v. Paris Nr. X., nach welchem die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב

גֶּבֶר von Chören von Weibern, die bei der öffentlichen Feierlichkeit mit den Männern tanzen, zu verſtehen ſind, und ebenſo die übereinſtimmende von Dathe, nach welcher der Prophet ſagen ſoll, daß Jehova dem Lande einen ganz neuen Glanz verleihen werde, worüber Weiber und Männer frohlocken würden. Denn erſtens kommt סוֹבֵב umgeben nie in der Bedeutung: tanzen, frohlocken, *exsultare* vor. Hätte der Prophet jenes ſagen wollen, ſo hätte er deutlicher ſich ausdrücken und חָגַג oder דּוּץ, oder חוּלָל, oder רָקַד, oder כָּרְכַּר oder auch שָׂחַק, welche Wörter in der Bedeutung: tanzen vorkommen, oder ſolche Wörter, welche jubeln, frohlocken bedeuten, gebrauchen müſſen. Hierzu kommt, daß, wie ſchon oben bemerkt wurde, der Zuſtand der neuen Colonie in Paläſtina nicht von einer ſolchen Art war, daß darüber die Freude in Tänzen ſich kundgeben konnte. Daß es bei den Hebräern nicht Sitte war, daß Männer mit Weibern bei öffentlichen Feierlichkeiten tanzten, wie bei uns, iſt bekannt. Männer und Weiber bildeten beſondere Chöre. Schwerlich hätte der Prophet auch dieſes als etwas Neues bezeichnet und ſo bedeutungsvoll ausgedrückt.

XI. Die Erklärung von Piscator, welcher Nr. XI. unter נְקֵבָה die chriſtliche Kirche und unter גֶּבֶר die mächtigen Feinde derſelben und unter Umgeben den Widerſtand der ſchwachen Kirche durch den Glauben gegen jene Feinde und Verfolger verſteht, und die in der vers. Anglicana, nach welcher נְקֵבָה das jüdiſche Volk und die chriſtliche Kirche, und גֶּבֶר mächtige Feinde derſelben bedeuten, ſind ebenfalls durchaus verwerflich. Daß נְקֵבָה wenigſtens nicht zunächſt die chriſtliche Kirche bezeichnen

kann, beweiſet ſchon das dem Vers 22. Vorhergehende, weil darin von der Rückkehr aus dem Exile und der Bekehrung Iſraels zu Jehova die Rede iſt. Wollte der Prophet dazu ermuntern und das Volk tröſten, ſo konnte er dieſes nicht durch die Hinweiſung auf den Glauben der Chriſten. Denn in Verkündigung einer dereinſtigen nach mehreren Jahrhunderten eintretenden Bekehrung und der Wiederaufnahme des zerſtreuten Iſraels lag kein wirkſamer Troſt und Ermuthigung für die Gegenwart. — Nur die Zuſicherung, daß Gott ſich des untreuen Volkes im Exile erbarmen und demſelben ſeine Liebe und Gnade wieder zuwenden und für daſſelbe ſorgen werde, konnte daſſelbe wahrhaft tröſten und zur Rückkehr ermuthigen. Auch kommt נְקֵבָה nie von der chriſtlichen Kirche vor, und dann iſt auch die Bezeichnung der chriſtlichen Kirche, welche unter der Leitung und dem Schutze Jehova's ſich bis an die Grenzen der Erde ausdehnen ſoll und als alle Gegenſätze und Feinde überwindend von den Propheten geſchildert wird, durch ein ſchwaches Weib (נְקֵבָה) unpaſſend. Da auch גֶּבֶר nirgends zur Bezeichnung der Feinde gebraucht wird, wie סוֹבֵב nie von dem Widerſtande durch den Glauben, ſo muß dieſe Erklärung wie die der vers. Anglic. als eine unbegründete und willkührliche bezeichnet werden.

XII. Der Erklärung von Fr. Junius, der Nr. XII. unter נְקֵבָה die kleine gläubige chriſtliche Gemeinde aus dem Judenthum, unter גֶּבֶר die zum Chriſtenthum ſich bekehrenden Heiden und unter תְּסוֹבֵב die Bewerbung um dieſelben, d. i. die Bekehrung derſelben verſteht, ſtehen ebenfalls mehrere Gründe entgegen. Schon oben iſt geſagt worden, daß נְקֵבָה nicht die chriſtliche Kirche bezeichnen

könne. Daher kann auch גֶּבֶר nicht die Heiden bezeichnen, welche ſich zum Chriſtenthum bekehren. Dann kommt auch גֶּבֶב nie zur Bezeichnung der Heiden vor. Endlich konnte für das damalige Iſrael kein Grund zur Zurückkehr und Bekehrung aus der dereinſtigen Bekehrung der Heiden entnommen werden. Bei der damaligen traurigen Lage des Volkes im Exil bedurfte es einer anderen Tröſtung und Ermunterung. Und dieſer Troſt lag in der Zuſicherung, daß Jehova ſeinem untreuen Volke ſeine beſondere Gnade wieder zuwenden, es aus dem Exile befreien und ſich wieder mit demſelben, wie ein Mann mit ſeinem untreuen Weibe, verbinden wolle.

XIII. Ueber die Erklärung des Theodoret, welcher unter den Worten der alexandriniſchen Ueberſetzung: ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι, die Berufung und Bekehrung der Heiden durch die Apoſtel verſteht, iſt ſchon oben bemerkt worden, daß ſie unbegründet ſei. Daß V. 22 nicht von der Bekehrung der Heiden die Rede ſei und daß ſich die Worte: נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר auf das Volk beziehen, zeigt deutlich das Vorhergehende. Hierzu kommt, daß jene Worte nicht ſo überſetzt werden können, wie der alexandriniſche Ueberſetzer gethan hat. Der Ueberſetzer hat offenbar nur den Sinn ausdrücken wollen, den er darin fand.

XIV. Die Erklärung von Moldenhawer, der נְקֵבָה in der Bedeutung: Durchſtechen, Durchbohrung, perfossio ſ. v. als: homines perfodientes, faßt und unter גֶּבֶר den letzten chaldäiſchen König Beltſchazar, den die Medoperſer durchſtochen hatten, verſteht, iſt ſchon aus dem einen Grunde verwerflich, daß נְקֵבָה nie dieſe Be-

deutung hat, und dann können auch die mächtigen Medoperser nicht auf diese Weise bezeichnet werden. Die Bezeichnung des sinnlichen und schwachen Beltschazar durch גֶּבֶר, starker Mann, ist auch ganz unpassend.

XV. Die Erklärung des Alcazar bedarf wegen ihrer Sonderbarkeit und Willkühr gar keiner Widerlegung.

Dr. Reinke,
Professor der Theologie und der oriental. Sprachen
an der königl. Akademie zu Münster.

2.

Die Aloger und ihr Verhältniß zu den Montaniſten.

Der Name Aloger iſt wahrſcheinlich von Epiphanius, der dieſe Sekte in haer. 51 ebenſo confus als weitſchweifig beſpricht, ſelbſt erſonnen worden. Er deutet dieß haer. 51, 3 ausdrücklich ſelbſt an, und auch keiner ſeiner Vorgänger bediente ſich dieſer Bezeichnung. Irenäus (adv. haer. III, c. 11. §. 9) und Dionys von Alexandrien (Euseb. hist. eccl. VII, 25), welche dieſer die johanneiſchen Schriften verwerfenden Partei zuerſt erwähnen, geben ihr gar keinen Namen, und ſie hat wohl auch keinen geführt, denn noch gegen Ende des vierten Jahrhunderts wußte ſie auch Philaſtrius nicht wie die andern Häreſien mit dem nomen proprium, ſondern nur nach ihrem Grundcharakter mit den Worten zu bezeichnen: haeresis evangelium Joannis et apocalypsin ipsius rejiciens (de haer. c. 60). Ueberhaupt kommt der Name Aloger vor Epiphanius nicht vor, ſeit ihm aber iſt er üblich geworden. Epiphanius aber wählte ihn wahrſcheinlich wegen des Spottes, der in der Amphibolie des Wortes liegt, indem ἄλογος hier einen „Gegner oder Läugner" des λόγος" andeuten ſoll (cfr. *Epiph.* haer. 51, 3), im gewöhnlichen und nächſten Sinne jedoch einen „unvernünftigen Menſchen" bezeichnet.

Trotz der 35 Kapitel übrigens, welche Epiphanius auf Besprechung der Aloger verwendet, ist das, was wir mit Zuversicht über sie wissen, ungemein wenig, nämlich: 1) daß sie das Evangelium und die Offenbarung Johannis verwarfen. Nach Epiphanius (l. c. c. 3 und 4) und Philastrius (de haeresibus c. 60) hätten sie beide Werke dem Cerinth zugeschrieben; Heinichen dagegen (de Alogis, Theodotianis atque Artemonitis, Lips. 1829. p. 42 seqq.) sucht zu zeigen, daß sie nur die Apokalypse, nicht aber auch das Evangelium für eine Arbeit Cerinth's gehalten hätten, und zwar α) weil Augustin und der Verfasser des Prädestinatus wohl ihre Verwerfung des Evangeliums Johannis berichten, aber mit keiner Silbe erwähnen, daß sie den Cerinth für den Verfasser erachteten; und weil β) die Aloger wie alle Andern nothwendig einsehen mußten, das fragliche Evangelium enthalte ja ganz anticerinthische Lehren, und sei eher eine Gegenschrift gegen Cerinth, als ein eigenes Werk desselben. Gegen diese Argumentation Heinichen's sucht jedoch Dorner (Lehre von der Person Christi, 2te Aufl. I. S. 501 Note) die Angabe des Epiphanius zu vertheidigen, und hält es für wahrscheinlich, daß die Aloger in der That auch das Evangelium Johannis dem Cerinth zugeschrieben hätten, zumal sie darin, daß in diesem Evangelium die Kindheitsgeschichte Jesu fehlt, eine Unterstützung des Doketismus, also Cerinthianismus, erblicken konnten.

2) Unentschieden muß es ebenfalls bleiben, ob die Aloger auch die Briefe Johannis verwarfen. In Kap. 3 und anderwärts redet Epiphanius zwar vorherrschend nur von Verwerfung des Evangeliums und der Apokalypse, sagt aber doch wieder ganz allgemein: „sie nehmen die

Bücher des Apostels Johannes nicht an" (l. c.), während er in c. 34 dieß abermals limitirt durch die Worte: „vielleicht (τάχα) verwerfen sie auch seine Briefe." Philastrius dagegen (l. c.) spricht ausdrücklich nur von Verwerfung des Evangeliums und der Apokalypse, und Heinichen meint (l. c. p. 14), da die Briefe Johannis den Grundansichten der Aloger nicht so entschieden widersprachen, so hätten sie deren Authentie auch nicht angegriffen.

3) Die Grundansicht der Aloger aber und zugleich die Ursache ihrer critica mordax gegen das Evangelium Johannis war ihre Opposition gegen die kirchliche Logoslehre. Sie läugneten wie Epiphanius (haer. 54, 1) sagt: den ἐν ἀρχῇ ὄντα θεὸν λόγον — d. i. den von Ewigkeit existirenden Gott Logos. Damit stimmt zusammen, was derselbe an einer andern Stelle (haer. 51, 28) berichtet: „sie verwarfen den Logos Gottes, den Johannes verkündet hat, den Gott Logos des Vaters (πατρικὸν θεὸν λόγον), der vom Himmel herabgekommen ist und uns erlöst hat." Nicht minder bezeugt auch Augustin (haer. c. 30) und der Verfasser des Prädestinatus, daß die Aloger Deum verbum, den Sohn Gottes, nicht anerkannt haben (vgl. *Heinichen*, l. c. p. 19 seq.). Beachtenswerth ist hiebei, daß Epiphanius (haer. 51, 4) wiederholt versichert: „diesen Punkt (die Verwerfung des Logos) ausgenommen, scheinen sie mit uns den gleichen Glauben zu haben (δοκοῦσι τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν)" und etwas später: „im übrigen scheinen sie die heilige und göttliche Lehre anzunehmen" [1]). Der Mangel an genaueren Angaben macht es unmöglich, die Ansicht

1) Letztere Stelle hat Petavius falsch übersetzt, vgl. *Heinichen* (l. c. p. 13 und 25) l. c. p. 23. Not. 27.

der Aloger im Punkte der Logoslehre näher zu präciſiren und ſomit ihre Häreſie genauer zu charakteriſiren. Heinichen und Dorner (Lehre von der Perſon Chriſti, 2te Aufl. I, 501 ff.) vermuthen, ſie hätten Jeſum zwar nur für einen Menſchen, aber doch für wunderbar geboren und von Gott ganz beſonders erleuchtet erachtet. Während aber Heinichen die Anſicht der Aloger über das Verhältniß der Gottheit zu dem wunderbar gebornen Menſchen nicht näher zu beſtimmen verſucht, vermuthet Dorner (a. a. O. S. 503), die Aloger hätten „wahrſcheinlich keine Unterſchiede (Unterſcheidung der 3 Perſonen) in die Gottesidee einlaſſen und darum einfach dabei ſtehen bleiben wollen, Chriſtus ſei ein Menſch geweſen, der die Gottheit des Vaters in ſich gehabt habe". Daß die Aloger Chriſtum für einen Menſchen hielten, erhellt einerſeits ſchon aus ihrer Oppoſition gegen die kirchliche Logoslehre, und andererſeits aus ihrem Verhältniß zu Theodotus dem Gerber, welcher, ein ἀπόσπασμα d. i. Ableger der Aloger (*Epiph.* haer. 54, 1), ebenfalls in Chriſtus nur einen Menſchen ſah. Daß aber ſofort die Aloger dieſem Menſchen eine wunderbare Zeugung zuſchrieben, kann gar nicht bezweifelt werden. Pſeudotertullian (im Anhang zur Tertullian'ſchen Schrift de praescript. c. 53) und Theodoret (haeret. fabul. II, 5) behaupten: auch der genannte Theodotus habe Chriſtus für ex spiritu sancto natum ex virgine erklärt. Iſt dieß richtig, wie auch Baur (die Lehre von der Dreieinigkeit, Tübg. 1841 Bd. I. S. 276) und Dorner (a. a. O. S. 504) annehmen, ſo gilt es noch mehr von den Alogern, denn Theodotus iſt in der Vermenſchlichung Chriſti offenbar weiter gegangen als ſeine Lehrer, indem er nach dem alten Anonymus bei Euſebius (hist. eccl. V, 28) der Erſte

war, der Christus für einen bloßen Menschen (ψιλὸν ἄνθρωπον) erklärte. Aber gesetzt auch, die Angaben Pseudotertullian's und Theodoret's seien irrig, wie Heinichen l. c. p. 26 seq. vermuthet, und Theodotus habe die übernatürliche Zeugung Christi nicht behauptet, im Gegentheil geläugnet, wie Epiphanius sagt: „nach Theodotus sei Christus ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς gezeugt worden"; so bleibt dennoch wahrscheinlich, daß Theodotus in diesem Punkte über seine Lehrer hinausgegangen, ihre Ansicht ins Extrem fortgebildet, und darum auch die von ihnen noch festgehaltene übernatürliche Geburt Christi seinerseits nun verworfen habe. Diese Vermuthung wird noch durch die bereits angeführte auffallende Aeußerung des Epiphanius unterstützt: „im Uebrigen scheinen sie mit uns den gleichen Glauben zu haben", was jener strenge Ketzerhistoriker gewiß nicht gesagt hätte, wenn die Aloger, wie Theodotus, alle höhere Würde und wunderbare Geburt Christi geläugnet hätten. Endlich weist Dorner (Lehre von der Person Christi, 2te Aufl. I, 501) noch darauf hin, daß man auch aus der Stellung der Aloger zu den Synoptikern, die ihnen die Basis für ihre Operation gegen das johanneische Evangelium bildeten, mit Sicherheit auch ihren Glauben an die übernatürliche Geburt Christi abnehmen könne.

4) Wenn aber dem Gesagten zu Folge die Aloger das Johannes-Evangelium principaliter aus einem dogmatischen Grunde, nämlich wegen ihrer Opposition gegen die kirchliche Logoslehre verwarfen, so suchten sie diese Gewaltthat doch zugleich auch „durch einen gewissen Schein von historischer Kritik zu rechtfertigen." Im Allgemeinen warfen sie dem Evangelium seine Abweichungen von den drei ersten Evangelien vor. Insbesondere hoben sie nach Epiphanius

folgende Differenzpunkte hervor: 1) Johannes, sagten sie, fange gleich nach dem Prologe mit dem Zeugnisse des Täufers von Christo an, spreche dann von der Berufung einiger Jünger, namentlich des Philippus, und wie Jesus unmittelbar darauf nach Galiläa gegangen und nach 3 Tagen mit seinen Jüngern auf der Hochzeit zu Kana gewesen sei; die andern Evangelisten erzählen dagegen, wie Jesus nach der Taufe 40 Tage in der Wüste gewesen und vom Teufel versucht worden, und wie er dann erst nach Galiläa zurückgekehrt sei und seine Jünger gewählt habe. (*Epiph.* haer. 51, 4). Damit hängt zusammen, daß sie nach einer andern Stelle (l. c. c. 18), im Johannes-Evangelium die Kindheitsgeschichte Jesu vermißt zu haben scheinen. Sie tadelten, daß Johannes, nachdem er kaum gesagt, das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und dann nur noch Weniges erwähnt habe, sogleich zur Hochzeit in Kana übergehe. 2) Ein anderer Haupteinwurf war der (l. c. c. 22), daß nach Johannes Jesus während seines Lehramtes zwei Paschafeste gefeiert habe, während doch die andern Evangelisten nur ein einziges erwähnen. — Wahrscheinlich machten sie noch mehrere solche Differenzen geltend, um zu beweisen, wie sie sagten: *τὸ εὐαγγέλιον, τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου, ψεύδεται*" [1]).

5) Der Hauptgrund aber, warum die Aloger die Apokalypse Johannis verwarfen, war die Absicht, damit dem Montanistischen Chiliasmus seine Hauptstütze zu entziehen.

Bei ihrer unverkennbar rationalistischen Geistesrich-

1) Lücke, Commentar über das Evang. d. Joh. 2te Aufl. Thl. I, S. 50 f.

tung [1]), die sich schon in dem bisher Angeführten verräth, stießen sie sich nothwendig auch an den chiliastischen Elementen der Apokalypse, und wollten sie deßhalb nicht für die Schrift eines Apostels, ja auch nicht für die Arbeit eines andern orthodoxen Lehrers, im Gegentheil für ein Machwerk des Erzketzers Cerinth anerkennen [2]). Wahrscheinlich sind deßhalb unsere Aloger mit jenen Gegnern der Apokalypse identisch, deren Dionys von Alexandrien bei Eusebius (VII, 25) erwähnt, mit den Worten: „sie haben das Buch gänzlich verworfen und ihm allen Werth abgesprochen, indem sie es Satz für Satz durchgingen und bewiesen, daß es ohne Sinn und Zusammenhang sei. Sie behaupteten, die Aufschrift betrüge, denn es sei kein Werk des Johannes; ja es sei nicht einmal eine Offenbarung, sondern eine Verhüllung unter einen dichten Schleier von Unverständlichkeit. Und geschweige, daß irgend ein Apostel, so sei nicht einmal ein heiliger oder rechtgläubiger Mann der Verfasser dieses Buches gewesen, sondern Cerinthus habe seiner Ausgeburt einen gewichtigen Namen vorsetzen wollen." Epiphanius, der die Schriften der Aloger selbst gelesen zu haben scheint, führt einzelne ihrer Vorwürfe gegen die Apokalypse an, ohne jedoch die Sache gehörig verständlich zu machen. Erstens spotteten sie über die 7 Engel und die 7 Posaunen (Offbg. Joh. c. 8), wahrscheinlich wegen der Dunkelheit dieses Bildes (*Epiph.* haer. 51, 32). Ebenso und wohl aus demselben Grunde lachten sie zweitens über die 4 Engel am Euphrat (Offbg. Joh. 9, 14 ff), welche ein anderer Engel lösen soll, und

1) Vgl. Dorner, a. a. O. S. 502. Note.

2) Lücke, Einleitung in die Offenbarung Johannis, 1832. S. 303. *Heinichen*, l. c. p. 45. 54.

über das ſeltſame Heer von Reitern mit feurigen, ſchwefelichen und gelben Panzern (*Epiph.* l. c. c. 34. vgl. Lücke, a. a. O. S. 304). Ihr dritter Einwurf aber betraf den in der Apokalypſe 2, 18 ff. vorkommenden Brief an den Engel der Gemeinde von Thyatira. Das Kapitel 33, worin Epiphanius (l. c.) hievon ſpricht, iſt eine wahre crux interpretum geworden, und Olshauſen meint, es ſei darin ſo viel Unſinn, daß es wahrſcheinlich eine völlig verlorne Arbeit ſein werde, hier durch Conjekturen zu helfen [1]). Die Aloger ſagten nämlich: „jener Brief zeigt die Unächtheit der Apokalypſe, denn οὐκ ἔνι ἐκεῖ ἐκκλησία ... πῶς ἂν ἔγραφε τῇ μὴ οὔσῃ. Es iſt klar, die Aloger wollten ſagen: „es beſtand damals keine Kirche zu Thyatira, wie konnte alſo Johannes an die nicht exiſtirende ſchreiben"? Epiphanius jedoch benützt die Ungenauigkeit, die in dem Worte ἔνι liegt, und deutet dieß ſo, als ob die Aloger geſagt hätten: „jetzt exiſtirt keine Kirche zu Thyatira mehr." Er verdreht alſo ihre Worte, gibt ihnen die dem Sinne der Aloger conträre Faſſung: οὐκ ἔνι νῦν ἐκκλησία εἰς Θυάτειρα, und argumentirt nun alſo: „die Aloger ſchlagen ſich damit ſelbſt, geben damit ſelbſt zu, daß die Apokalypſe von einem Propheten geſchrieben ſei. Die Kirche von Thyatira iſt allerdings gegenwärtig vernichtet, ſeit die Aloger und Kataphrygier (Montaniſten) ſich dort eingeniſtet und die Gläubigen verführt, die Montaniſten aber den Sieg davon getragen und die ganze Stadt auf ihre Seite gezogen haben. Gerade dieß aber, daß falſche Prophetinnen zu Thyatira auftreten und die

1) Olshauſen, die Echtheit der 4 canon. Evangelien 1823. S. 259.

Gemeinde verführen werden, enthält eben der beanstandete Brief in der Apokalypse, indem es hier V. 20 heißt: „das habe ich wider dich, daß du das Weib, die Jesabel duldest, die unter dem Namen einer Prophetin lehrt und meine Knechte ... verführt.“ Diese Jesabel, fährt Epiphanius fort, bedeutet die montanistischen Prophetinnen Priscilla und Maximilla, und Johannes hat in diesem Briefe den damaligen Christen zu Thyatira prophetisch verkündet, daß solche Weiber unter ihnen auftreten würden. — In diesen letzten Worten ist das nur ganz kurz berührt, was die Hauptsache in der ganzen Argumentation des Epiphanius hätte sein sollen, nämlich die Behauptung: es habe damals, als Johannes die Apokalypse schrieb, allerdings schon eine Christen-Gemeinde zu Thyatira gegeben. Dieß ist auch sicherlich das historisch Richtige (vgl. die auf das Alter der Gemeinde von Thyatira bezügliche Abhandlung von Ferd. Stosch in Symbol. Litterar. Bremens. T. II. P. II. p. 111; Le *Quien*, Oriens christ. T. I.; *Körner*, dissert. de auctoritate canonica Apocalypseos etc. Lips. 1751. p. XLII. *Heinichen*, l. c. p. 63.), und der Nachweis dieser frühen Existenz der Kirche von Thyatira wäre auch das schlagendste Argument gegen den Einwurf der Aloger gewesen. Aber statt diesen Beweis zu führen, verdreht Epiphanius sophistisch den Ausdruck ἔνι der Aloger, in obenbezeichneter Weise. Manche jedoch auch unter den neuern Gelehrten haben den Epiphanius nicht mit diesem Vorwurfe belasten wollen, sondern angenommen, die Aloger hätten in der That mit dem Satze: jetzt existirt keine Kirche zu Thyatira, gegen die Apokalypse gekämpft. So Heinichen (l. c. p. 58), Ewald (Commentar. in Apocalypsin p. 61) und Lücke a. a. O. S. 304. Letzterer insbesondere

ſagt: „hat Epiphanius ſich richtig ausgedrückt, und ſoll der Einwurf ſammt der Widerlegung des Epiphanius Sinn haben, ſo kann nichts anderes gemeint ſein, als daß, wenn die Apokalypſe von einem wahren Propheten, wie der Apoſtel Johannes, geſchrieben wäre, dieſer hätte vorausſehen müſſen, daß jetzt keine rechtgläubige, wahrhaft chriſtliche Kirche zu Thyatira ſei, weil die Montaniſten (deren Gegner gerade die Aloger waren) ſie mit ihrer Ketzerei erfüllt hätten.“ Und weiter unten: „in der That erlauben die Worte des Einwurfs keine andere Auslegung, und man muß erſt die Glaubwürdigkeit und Ehrlichkeit des Epiphanius aufgeben, ehe man den Einwurf (der Aloger) verſtändiger machen kann“ (a. a. O. S. 305). Gewiß iſt, wenn die Aloger blos ſagten: „jetzt exiſtirt keine Gemeinde zu Thyatira,“ ſo war dieſer Einwurf kraftlos; ſagten ſie aber: „damals, als Johannes die Apokalypſe geſchrieben haben ſoll, beſtand zu Thyatira keine Kirche,“ ſo war ihr Einwurf zwar kräftig, aber Epiphanius hat ſichtlich ihre Worte verdreht, wenn man nicht etwa zu ſeiner Entſchuldigung annehmen will, er habe das ἐνι der Aloger wirklich mißverſtanden, und alſo bona fide gehandelt. — Uebrigens hat Epiphanius ſeiner ebenbeſprochenen Argumentation noch ein paar hiſtoriſche Momente einverleibt, welche ebenfalls eine beſondere Beachtung verdienen. a) Für's Erſte ſagt er: „dort, zu Thyatira ſeien die Aloger und die Kataphrygier miteinander aufgetreten und hätten wie Wölfe die unvorſichtigen Gläubigen verführt.“ So weit ſind ſeine Worte klar und deutlich; deſto ſchwieriger aber ſind die folgenden: *μετήνεγκαν τὴν πᾶσαν πόλιν εἰς τὴν αὐτῶν αἵρεσιν, οἵ τε ἀρνέμενοι τὴν ἀποκάλυψιν τὸ λόγου τοῦτο εἰς ἀνατροπὴν κατ' ἐκείνο καιροῦ*

ἐστρατεύοντο. Daß das Subjekt zu μετήνεγκαν die Kataphrygier oder Montaniſten ſeien, wird von Niemand bezweifelt, denn Epiphanius ſagt in demſelben Kapitel etwas ſpäter abermals: „die Montaniſten hätten die ganze Stadt Thyatira auf ihre Seite gezogen.“ Hienach hat die von Merkel (hiſtor. krit. Aufklärung der Streitigkeit der Aloger über die Apokalypſis. Frankf. 1782) ſchon im vorigen Jahrhundert vorgeſchlagene, von Gieſeler (K. G. 3te Aufl. I, 167. Not. i.), Lücke (Einleitung in die Offbg. Joh. S. 305) u. A. angenommene Conjektur, vor μετήνεγκαν die Worte οἱ μὲν einzuſchalten, ſtatt ὅι τε aber οἱ δὲ zu leſen, ſicher volle innere Berechtigung. Aber es fragt ſich jetzt ſogleich wieder, was denn Epiphanius von dieſen οἱ δὲ, welche die Apokalypſe läugnen, ausſagen wolle. Merkel (l. c. S. 37) überſetzt die angeführten Worte des Epiphanius alſo: „jene aber, die Aloger, welche läugnen, daß dieſer Brief (τῷ λόγῳ τούτῳ) aus göttlicher Offenbarung geſchrieben worden, widerſetzten ſich dieſen (den Montaniſten), und ſuchten ihre Ketzerei damals auszurotten.“ Theilweiſe hievon abweichend, ſetzen Gieſeler und Lücke nach ἀποκάλυψιν ein Comma, nehmen τῷ λόγῳ τούτῳ εἰς ἀνατροπὴν zuſammen, verſtehen unter dieſem λόγος nicht, wie Merkel den Brief der Apokalypſe an die Gemeinde von Thyatira, ſondern die Lehre oder Häreſie der Montaniſten, und überſetzen ſomit: „jene aber, die Gegner der Apokalypſe, kämpften damals zur Vernichtung jener, der montaniſtiſchen Lehre.“ Eine dritte Erklärung gab Heinichen (l. c. p. 58 Not. 78). Unter τῷ λόγῳ τούτῳ verſtand er, wie Merkel, den fraglichen Brief in der Apokalypſe, und interpretirte wie dieſer, τῷ λόγῳ mit ἀποκάλυψιν zuſammennehmend, alſo: „jene aber, welche läugnen, daß dieſer Brief aus göttlicher Offenbarung

geſchrieben worden ſei." Dagegen ſubintelligirt er bei ἀνατροπῇ das Wort ἀποκαλύψεως, und gibt damit der Stelle den Sinn: „ſie kämpften damals zur Vernichtung der Apokalypſe Johannis." — Ich geſtehe, keine dieſer Deutungen befriedigt vollſtändig, aber doch ſcheint mir die von Gieſeler und Lücke am meiſten für ſich zu haben.

b) Wann dieſes Zuſammentreffen der Aloger und Montaniſten in Thyatira und die Verführung dieſer Stadt zur Montaniſtenſekte ſtatt gehabt habe, gibt Epiphanius (l. c.) mit den Worten an: „93 Jahre nach Chriſti Himmelfahrt," d. h. alſo im J. 126 nach Chriſti Geburt, oder noch genauer i. J. 124, da Epiphanius den Tod Chriſti in's Jahr 31 unſerer Zeitrechnung ſetzt (vgl. *Epiph.*, haer. 51, 22 und die Noten des Petavius im Anhange zum 2ten Bande ſeiner Ausgabe des Epiphanius p. 174). Es iſt jedoch kaum glaublich, daß die Montaniſten ſchon ſo frühe aufgetreten ſeien (vgl. die Noten des Petavius p. 213).

c) Die dritte hiſtoriſche Angabe, welche Epiphanius ſeiner Polemik gegen die Aloger einflicht, geht dahin: „gegenwärtig blühe zu Thyatira wieder eine orthodoxe Chriſtengemeinde." Das chronologiſche Datum aber, das er beifügt, nämlich: „nach 112 Jahren," iſt abermals ein Stein des Anſtoßes, denn Epiphanius ſchrieb ſein Werk i. J. 375, und es waren ſomit ſeit Verführung der Gemeinde von Thyatira durch die Montaniſten weit mehr als 112, ja mehr als das doppelte verfloſſen (vgl. Petavius in den Noten zu dieſer Stelle p. 213). Vielleicht wollte Epiphanius jedoch ſagen: „es ſind jetzt 112 Jahre ſeit dem Untergang der Montaniſtenſekte in Thyatira verfloſſen,"

oder: „seit 112 Jahren blüht wieder die orthodoxe Kirche daselbst."

6) Die bisher besprochene Begegnung und Befehdung der Montanisten und Aloger in Thyatira führt uns endlich als letzten Punkt auf die Frage nach dem Verhältniß unserer Aloger zu jenen Gegnern des Johannes-Evangeliums, deren Irenäus (adv. haer. lib. III. c. 11. §. 9) gedenkt. Es ist dieß jene vielbesprochene Stelle, deren Sinn erst in neuerer Zeit richtig erfaßt worden ist. Die früheren gelehrten Herausgeber des Irenäus nämlich, Grabe und Massuet, waren der Ansicht, der große gallische Kirchenvater bekämpfe hier die Montanisten. Sie schloßen dieß aus seinen Worten: „pseudoprophetae esse volunt", indem sie annahmen, damit könnten nur die Montanisten gemeint sein. Allein abgesehen davon, daß sich diese sicherlich doch nicht selbst für falsche Propheten erklärten, weisen alle anderen Worte der Irenäischen Stelle unmöglich auf Montanisten, sondern gerade auf deren Gegentheil hin. Irenäus spricht nämlich α) von Solchen, welche prophetiae gratiam ab ecclesia repellunt, d. h. keine neutestamentlichen Propheten mehr anerkennen, während bekanntlich Montanus, Maximilla und Priscilla neutestamentliche Propheten par excellence sein wollten; β) von Solchen, die das Evangelium Johannis verwerfen, weil darin die Sendung des Paraklet verheißen ist (scil., worauf sich eben die montanistischen Propheten stützten); γ) von Solchen, die consequent auch die pauliniſchen Briefe verwerfen sollten, weil auch in diesen von prophetischen Charismen die Rede ist. — Man sieht, das kann unmöglich gegen die Montanisten, das muß auf Antimontanisten gehen. Ganz klar aber wird die Sache, wenn

wir ſtatt pseudoprophetae mit Merkel und Olshauſen (a. a. O. S. 251) „pseudoprophetas esse volunt“ leſen, d. h. „ſie geben zwar zu, daß es falſche Propheten gebe, nämlich die montaniſtiſchen, aber die Exiſtenz wahrer Propheten (in der Kirche) wollen ſie nicht zugeben.“ Eine andere Correktur ſchlug Lücke (Commentar über das Evangel. des Joh. 2. Aufl. Bd. I. S. 48) vor: pseudoprophetas esse *nolunt*,“ d. h. „ſie haben zwar Recht, daß ſie keine falſchen Propheten (die montaniſtiſchen) dulden wollen, aber gerathen darüber in das andere Extrem, die prophetiſche Gabe überhaupt von der Kirche gänzlich zu entfernen.“ Eine dritte Vermuthung hat Merkel ſpäter aufgeſtellt, es ſei nämlich die gewöhnliche Leſeart ganz beizubehalten, aber nach pseudoprophetae das Wort illud zu ſubintelligiren, und die Stelle ſo zu deuten: „ſie behaupten zwar, jenes (das Evangelium Johannis) ſei das Werk eines falſchen Propheten (des Cerinth), aber die Exiſtenz wahrer Propheten wollen ſie nicht zugeben. Für dieſe Vermuthung hat ſich Baumgarten-Cruſius (Compendium der Dogmengeſch. I, 99 Not. r), gegen ſie Lücke (a. a. O. S. 48 Not. 3) erklärt. Wie dem aber ſei, für uns iſt nur das Eine wichtig, daß Irenäus in der fraglichen Stelle von ſolchen Gegnern der Montaniſten ſpricht, welche, um die montaniſtiſche Pſeudoprophetie und Parakletlehre radikal zu bekämpfen, alle neuteſtamentliche Prophetie und das Evangelium Johannis verwarfen. — Es iſt klar, dieſe Gegner der Montaniſten bei Irenäus haben mit unſeren Alogern, die ja auch Gegner der Montaniſten waren, unverkennbare Aehnlichkeit; daraus folgt jedoch nicht, wie Olshauſen (a. a. O. S. 255) behauptete, daß beide ganz identiſch geweſen ſeien und die Eigenthümlichkeit der Aloger

in gar nichts anderem, als in ihrer Verwerfung der johanneiſchen Schriften beſtanden habe. — Abgeſehen davon, daß die Aloger ſämmtliche Schriften des Johannes, wenigſtens außer dem Evangelium Johannes auch die Apokalypſe, die Antimontaniſten bei Irenäus aber nur das Evangelium verwarfen, abgeſehen hievon iſt bei den Alogern nicht ihre Oppoſition gegen die Montaniſten, ſondern ihre Verwerfung der Logoslehre die Hauptſache, während die Partei, welche Irenäus beſchreibt, nicht eine Spur von Bekämpfung der Logoslehre an ſich hat. Man darf darum zwiſchen den Antimontaniſten des Irenäus und unſeren Alogern wohl eine Verwandtſchaft, aber durchaus keine Identität beider annehmen. Erſtere waren bloße Antimontaniſten, letztere aber vorherrſchend Gegner des Logos und nur ſecundär Gegner der Montaniſten (vgl. Lücke, a. a. O. S. 49).

Hefele.

3.

Vorgebliche Verstöße gegen die historische Wahrheit im Pentateuch.

Der Pentateuch ist unstreitig das wichtigste Buch im alttestamentlichen Kanon. Er bildet gewißermaßen die Grundlage für alle übrigen Bücher dieses Kanons und erscheint als der fruchtbare Stamm, aus dem sie wie Aeste und Zweige hervorgewachsen sind. Er hat aber diese Wichtigkeit nur, wenn er wirklich das ist, wofür er sich ausgibt, nämlich das Werk Moses, des göttlich gesandten und beglaubigten Stifters der Theokratie, keineswegs aber, wenn er, aus späterer Zeit herrührend, sich nur trügerischer Weise dem Moses zuschreibt und sofort seinem gesetzlichen Inhalte der Charakter göttlichen Ursprunges und seinem geschichtlichen der Charakter historischer Wahrheit abgeht. Die neuere rationalistische Bibelkritik hat daher bekanntlich schon viele Mühe aufgewendet, um die Unächtheit des Pentateuchs nachzuweisen, und damit die Göttlichkeit seines Ursprunges und die Zuverlässigkeit seines Inhaltes zu beseitigen. Unter den verschiedenen Scheingründen, die man dafür vorgebracht hat, werden in neuester Zeit besonders stark betont die „Verstöße gegen die geschichtliche Wahrheit", die sich im Pentateuche finden sollen, und de Wette zählt deren in der neuesten (6ten) Auflage seiner Einleitung

in's A. T. §. 148 eine lange Reihe auf. Da unſeres Wiſſens eine vollſtändige und erſchöpfende Würdigung derſelben noch nicht unternommen worden iſt, wenn gleich über manche Einzelnheiten ſchon da und dort geſprochen wurde, ſo ſchien es der Mühe werth, im Nachfolgenden eine ſolche zu verſuchen. Wir halten uns dabei geradezu an den erwähnten §. der de Wette'ſchen Einleitung, weil er uns als eine Concentration alles deſſen erſcheint, was in der fraglichen Richtung vorgebracht worden iſt und immer noch, nachdem manches früher Vorgebrachte wieder aufgegeben worden iſt, als beweiskräftig betrachtet wird.

De Wette ſagt zuvörderſt: „die Zeitverhältniſſe der patriarchaliſchen und der moſaiſchen Geſchichte unter ſich ſelbſt ſind nicht immer genau beobachtet (1 Moſ. XVII, 25. vgl. XXI, 14 f.; XXVII, 1 f. vgl. XXXV, 28. v. Leng. S. 302.; 2 Moſ. XVI, 33 f. vgl. XL, 40.; XIX, 22. 24. vgl. XXIV, 5. XXVIII. XXIX.; 2. Moſ. XXXVIII, 25. vgl. 4 Moſ. I.; 3 Moſ. XXV, 32—34. vgl. 4 Moſ. XXXV.)".

Zuerſt alſo handelt es ſich um Geneſ. 17, 25. in Vergleich mit Geneſ. 21, 14 f. An erſterer Stelle heißt es, Ismael ſei 13 Jahre alt geweſen, wo er beſchnitten worden, an letzterer dagegen, wo von ſpäteren Vorfällen die Rede iſt, heißt es wörtlich: „Und Abraham ſtund am Morgen früh auf und nahm Brod und einen Schlauch Waſſers und gab es der Hagar, indem er es auf ihre Schulter legte, und den Knaben (sc. Ismael), und ſchickte ſie fort; und ſie ging ꝛc." Hier ruht die Behauptung, daß die Zeitverhältniſſe nicht genau beobachtet ſeien, wie man ſieht, nur auf der Vorausſetzung, daß Abraham der Hagar auch ihren Sohn Ismael, der nunmehr erheblich über 13 Jahre alt war, auf die Schultern gelegt und ſie

ihn fortgetragen habe, während man doch sonst Leute von solchem Alter nicht mehr zu tragen pflegt. Allein es ist leicht einzusehen, daß die Textesworte diese Auffassung nicht nur nicht fordern, sondern nicht einmal gestatten. Denn für diese Auffassung müßten sie lauten: וַיִּתֵּן אֶל־הָגָר ... עַל־שִׁכְמָהּ וְאֶת־הַיֶּלֶד שָׂם עַל־שִׁכְמָהּ, sie lauten aber: וְאֶת־הַיֶּלֶד, wornach das וְאֶת־הַיֶּלֶד nicht von שָׂם, sondern von וַיִּתֵּן abhängig ist und der Text sagen will, Abraham habe der Hagar Brod und einen Schlauch Wassers auf die Schulter gelegt und zugleich auch ihren Sohn Ismael mitgegeben, den sie natürlich nicht ebenfalls trug, sondern eben mit sich gehen ließ. Hagar erhält zwar V. 18. den Auftrag: קוּמִי שְׂאִי אֶת־הַנַּעַר, allein das נָשָׂא bezeichnet hier nur das Aufheben des daliegenden und dem Verschmachten nahen Ismael, was begreiflich hätte nöthig werden können, wenn er schon ganz erwachsen und noch weit älter gewesen wäre, als man nach 17, 25 annehmen muß. Daß er aber früher, als seine Mutter dem Verschmachten nahe kam, wird am wenigsten als Beweis für ein jüngeres Alter gelten können.

Sodann handelt es sich um Genes. 27, 1 f. vergl. mit 35, 28. An erstere Stelle heißt es von Isaak, er sei bereits alt und seine Augen schwach gewesen, als er von Esau ein Wild verlangt habe, um ihm dann den Erstgeburtssegen zu ertheilen; an letztere aber, er sei 180 Jahre alt geworden. v. Lengerke, auf den sich de Wette beruft, berechnet aus den chronologischen Angaben der Genesis, daß Isaak zur Zeit, wo Esau den Erstgeburtssegen erhalten sollte, 137 Jahre alt gewesen sei, und folgert daraus, daß er als altersschwacher, bereits erblindender Greis nicht mehr 40 Jahre könne fortvegetirt

haben [1]). Jene Berechnung ist richtig; Jacob war 77 Jahre alt, als er nach Mesopotamien auswanderte, Isaak aber war 60 Jahre älter als er, somit bei jener Auswanderung 137 Jahre. Dagegen die Folgerung erscheint als eine völlig willkührliche. Als etwas Ungewöhnliches läßt sich ein so langes Fortleben im hohen Greisenalter immerhin ansehen, aber doch nicht als etwas Unmögliches. Auch ist das Mißverhältniß nicht so groß, wie v. Lengerke meinen lassen will. Denken wir uns z. B. einen Mann, der in unseren Zeiten 100 Jahre alt wird, so wird er mit 70 Jahren im Greisenalter stehen und wohl auch schon Altersschwäche spüren, und mancher, der 100 Jahre alt geworden, wird mit 70 Jahren seinen Tod nicht mehr ferne geglaubt haben. Ein solcher brachte $^3/_{10}$ von seiner Lebenszeit in hohem Greisenalter zu, Isaak aber nach Angabe der Genesis nur $^4/_{18}$.

Wenn ferner nach Exod. 16, 33 f. Aaron den Auftrag erhält, ein Omer Manna vor Jehova hinzustellen „zur Aufbewahrung auf eure Geschlechter"; so versichert man, dieses habe erst geschehen können nach oder bei Errichtung der Stiftshütte, diese aber habe erst nach der sinaitischen Gesetzgebung im Anfang des zweiten Jahres nach dem Auszug aus Aegypten Statt gefunden (Exod. 40, 17.), mithin könne Aaron jenen Auftrag nicht schon in der Wüste Sin, bevor man an den Sinai kam, erhalten haben. Damit hat es nun allerdings seine volle Richtigkeit, allein es wird auch nirgends gesagt, daß Aaron schon in der Wüste Sin jenen Auftrag erhalten habe, sondern indem der Pentateuch über die Vorfälle in dieser Wüste

1) Kenaan, Volks- und Religionsgeschichte Israels. I. 302.

berichtet und dabei auch von der dort begonnenen Gabe des Manna reden muß, gibt er zugleich, was ganz am Platze ist, eine Beschreibung des Manna, und gedenkt dann, um die Hauptsache in Betreff desselben beisammen zu haben, auch noch des später ergangenen göttlichen Auftrages der Aufbewahrung desselben im Heiligthum. Demnach ist hier augenfällig in Betreff der Zeitverhältnisse alles in Ordnung.

Nach Exod. 19, 22. 24. wird Moses beauftragt, auch den Priestern, die zu Jehova nahen, zu gebieten, daß sie sich heiligen und die Grenzlinie am Sinai nicht überschreiten. Jener Auftrag aber und dieses Gebot, meint man, können damals nicht gegeben worden sein, weil die Einsetzung des Priesterthums erst weit später Statt fand (Exod. 28. und 29.), und somit damals die Priester als solche noch gar nicht vorhanden waren. Hier läßt sich zunächst zweifeln, ob unter den Priestern (כֹּהֲנִים) wirklich die levitischen durch Moses eingesetzten Priester, oder diejenigen gemeint seien, die nach vormosaischer Observanz Opfer darbrachten und den Cultus verwalteten. Die angesehensten Ausleger sind für's Letztere [1]), und dafür spricht auch der Umstand, daß Moses nach Exod. 24, 5. israelitische Jünglinge (נַעֲרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל) mit Darbringung von Brand- und Dankopfern beauftragt. Aber selbst, wenn Ersteres der Fall wäre, würde eine Verletzung der Zeitverhältnisse noch nicht vorliegen, sondern es wäre dann nur proleptisch gesprochen, was um so eher geschehen konnte, als nicht bloß der Gesetzgeber selbst, sondern leichtlich auch schon die Familie Aarons damals wissen konnte, daß sie innerhalb Jahresfrist, das Priesterthum werde zu über-

1) Cf. Corn. a Lap. ad Exod. 19, 22. 24.

nehmen haben. Uebrigens sind wir entschieden für die erstere Auffassung, und können daher in den berührten Stellen um so weniger irgend eine Verletzung der Zeitverhältnisse erblicken.

Exod. 38, 25. wird die Beisteuer angegeben, welche von den zum Behufe ihrer Entrichtung gezählten Israeliten über 20 Jahren zum Bau der Stiftshütte zusammengebracht wurde. Hier sollen wieder die Zeitverhältnisse nicht genau beobachtet sein, weil jene Zählung nach Num. 1. erst später vorgenommen wurde. Allein dieses beruht auf der Voraussetzung, daß die Zählung, deren Ergebniß Num. 1. speciell angegeben wird, einerlei sei mit der Exod. 30, 11—16. erwähnten Volkszählung. Diese Voraussetzung ist aber nicht begründet, und läßt sich auch um so weniger begründen, als im Pentateuch jedenfalls, auch abgesehen von den hier in Betracht kommenden Stellen, von mehr als Einer Volkszählung geredet und ihre Vornahme vorausgesetzt wird [1]).

Levit. 25, 32—34. wird verordnet, daß Häuser in Levitenstädten unveräußerlich sein sollen, und doch wird das Gesetz über die Aussonderung solcher Städte erst spät am Ende des Zuges durch die Wüste gegeben (Num. 35.). Allein eine Verletzung der Zeitverhältnisse findet hier nicht Statt. Denn die erstere Stelle hat das Gesetz über die Aussonderung der Levitenstädte nicht zur Voraussetzung, sondern setzt blos voraus, daß die Leviten, wenn einmal das Volk von dem verheißenen Lande Besitz genommen haben würde, auch in Städten wohnen werden. Diese Voraussetzung ist aber gewiß die allernatürlichste und eine

1) Vgl. Welte, Nachmosaisches im Pentateuch. S. 81.

Verordnung, welche sie macht, auch ohne das Gesetz Num. 35. nicht im geringsten befremdlich, zumal in einer Reihe anderer Verordnungen, die sich sämmtlich auf den bevorstehenden Besitz des verheißenen Landes beziehen [1]).

De Wette sagt a. a. O. weiter: „Es werden spätere Gebräuche und Sitten in die alte Zeit zurückgetragen (1 Mos. IV, 3. 4. vgl. 3 Mos. II, 14. III, 3. 4 Mos. XV, 20.; IV, 14. 17. 26.; VII, 8. VIII, 20.; XXV, 22.; XXIV, 22. 30. XXXVII, 3. 23., vgl. 2 Sam. XIII, 18.) und sonst die geschichtliche Farbe verletzt (4 Mos. XXII—XXIV. Bileam als Prophet Jehova's)".

Zunächst also sollen die beiden Opfer Kains und Abels eine Zurücktragung des mosaischen Opferwesens in die Zeit der ersten Menschen sein. Beweise für diese Behauptung erwartet man jedoch vergeblich. Die Sache wird als so einleuchtend und unwidersprechlich behandelt, als ob an sie nur erinnert zu haben schon genüge und jeden Beweis überflüssig mache. Sie ist aber keineswegs einleuchtend. Ein Opfer, wie es Kain darbringt, ist den mosaischen Opfergesetzen gegenüber eine Abnormität, und das Opfer Abels ist so, wie es abgesehen von all jenen Gesetzen ungefähr sein mußte, wenn Abel eines von den Thieren seiner Heerde, und zwar eines der besten, opfern wollte. Daß aber Opfer überhaupt für jene frühe Zeit noch nicht anzunehmen seien, wäre die verkehrteste aller Behauptungen, da doch gerade die Opfer allein es waren, wodurch der Mensch, nach erfolgtem Sündenfalle und geschehener Abkehr von Gott, seine Schuld wieder zu sühnen versuchen konnte [2]).

1) Vgl. Nachmosaisches im Pentateuch. S. 80 f.
2) Vgl. v. Drey, Apologetik. Bd. 2. Hauptst. 1. §. 3.

Sodann soll Genes. 4, 14. die spätere Vorstellung, wonach „nur das von Jehova zum Schauplatz seiner Großthaten ausersehene Land für ein wünschenswerthes, beglückendes Besitzthum erachtet wurde, auf Kain und seine Nachkommen zurückgetragen sein“ [1]). Kain sagt nämlich: „Siehe, du vertreibst mich heute aus dem Lande, und vor deinem Angesichte muß ich mich verbergen, und ich werde unstät und flüchtig sein auf der Erde, und jeder, der mich findet, wird mich ermorden.“ Es ist aber hier sehr deutlich, daß Kain eben darüber jammert, daß er aus seiner Heimath vertrieben werden und nirgends einen ruhigen Aufenthalt finden soll. Das sich Verbergenmüssen oder Verborgensein vor dem Angesichte Gottes (וּמִפָּנֶיךָ אֶסָּתֵר) ist nach Genes. 31, 49. das Getrenntsein von ihm, das Verbanntsein aus seiner schirmenden Nähe, das Sichselbstüberlassensein, ohne Schutz und Hülfe von oben [2]). Es sind daher mit den Worten Kains augenfällig lauter Vorstellungen ausgesprochen, wie sie bei ihm und bei jedem andern in seiner Lage nothwendig entstehen mußten. Wer immer wie er sich von Gott verflucht und verstoßen sieht, wird seine Lage auch ähnlich wie er ansehen, und wenn er sie beschreiben will, auch so beschreiben. Von Zurücktragung späterer Vorstellungen in frühere Zeiten enthält also die Stelle, richtig verstanden, lediglich nichts.

Ebenso verhält es sich mit Genes. 4, 17., wo von Kain gesagt wird, er habe eine Stadt gebaut und sie nach dem Namen seines Sohnes Henoch genannt. Ueber die Größe der Stadt wird nichts bemerkt, und man wird sie weder groß noch fest zu denken haben, wenn gleich

1) Tuch, Kommentar über die Genesis S. 109.
2) So schon Chrysost. u. A. cf. Corn. a Lap.

Josephus sagt: καὶ πόλιν ἐδείματο καὶ τείχεσιν ὠχύρωσεν, εἰς ταὐτὸ συνελθεῖν τὲς οἰκείως καταναγκάσας (Antt. I. 2, 2.). Der Begriff von עיר ist ein sehr relativer. Noch in später Zeit nennen die Juden jeden Ort, wo zehen בטלנים sich finden und somit eine Synagoge bestehen kann, עיר גדולה (große Stadt); es heißt in der Mischna: אי זו היא עיר גדולה כל שיש בה עשרה בטלנין פחות מכאן הרי זה כפר (Welches ist eine große Stadt? jede, in welcher zehen Batlan sind, wo weniger, siehe das ist ein Dorf. Megilla I. 3.). Nun wird doch Niemand beweisen wollen, daß von Kain und seinen Angehörigen nicht eine Ortschaft habe erbaut werden können, wie etwa die kleinsten von denen, die später zur Zeit des Synagogendienstes eine Synagoge zu Stande bringen konnten, und daß somit in der fraglichen Stelle eine spätere Sitte in die Lebzeiten Kains zurückgetragen werde.

Nicht besser steht es um die angebliche Zurücktragung bei Genes. 4, 26. Es heißt nämlich, wo von den Zeiten des Seth und Enos die Rede ist: „damals fing man an, den Namen Jehova's anzurufen." Nun meint man, das sei jedenfalls unmöglich, weil nach Exod. 3, 13—16. und 6, 3. schon der Name „Jehova" weit späteren Ursprunges und den Hebräern vor Moses unbekannt gewesen sei. Allein diese Meinung ist falsch. Jene Stellen im Exodus wollen nicht sagen, daß der Name Jehova als bloße Benennung Gottes, sondern nur, daß die wahre und volle Bedeutung dieses Namens, den Patriarchen unbekannt geblieben sei [1]). Daß aber der Name als solcher den Patriarchen bekannt war, wird sogar Exod. 3, 15. 16. vorausgesetzt, und erhellt unwidersprechlich aus Stellen wie

1) Vgl. Nachmosaisches im Pentateuch. S. 84 ff.

Geneſ. 15, 7. 28, 13., wo Gott ſich ſelbſt in Anreden an die Patriarchen Jehova nennt. Iſt aber dieſes richtig, ſo erſcheint die Behauptung, daß man zur Zeit des Enos den Namen Jehova's, d. h. Gott unter dem Namen Jehova, noch nicht angerufen und verehrt habe, als eine völlig willkührliche und unbegründete.

Geneſ. 7, 8. 8, 20. ſoll die erſt durch das ſpätere moſaiſche Geſetz gemachte Unterſcheidung von reinen und unreinen Thieren in die Zeit Noah's zurückgetragen ſein. Allein daß dieſe Unterſcheidung bei den Hebräern nicht weit älter als Moſes ſei, wird man ſchwerlich beweiſen wollen, da Moſes doch gar manche ältere Sitten und Gebräuche nur geſetzlich fixirt hat. Ein höheres Alter hat hier ſogar weit mehr innere Wahrſcheinlichkeit, als das Gegentheil, und Baumgarten bemerkt nicht mit Unrecht: „das Alterthum, welches mit der Natur weit feſter verwachſen iſt und viel inniger zuſammenlebt als wir, erkennt in der Natur, und namentlich in der Thierwelt die Typen des Guten und Böſen, und das iſt der Grund dieſer Unterſcheidung" (sc. zwiſchen reinen und unreinen Thieren) [1]). Läßt ſich dieſes nicht läugnen, ſo läßt ſich auch nicht einſehen, warum die fragliche Unterſcheidung nicht leichtlich noch weit älter als Noah ſein könne.

Aehnlich verhält es ſich mit der angeblich ſpäteren Sitte des Jehovabefragens, die erſt mit der Errichtung der Stiftshütte aufgekommen, aber Geneſ. 25, 22. in die patriarchaliſche Zeit zurückgetragen ſein ſoll. Das von Moſes angeordnete Urim und Thummim am Bruſtſchild des Hohenprieſters diente allerdings zum Befragen der

1) Theologiſcher Commentar zum Pentateuch. Erſte Hälfte. Kiel 1843. S. 111.

Gottheit (Num. 27, 21. 1 Sam. 28, 6.), ob aber Moſes damit etwas völlig Neues angeordnet oder nur eine alte Obſervanz geſetzlich ſanctionirt habe, läßt ſich ſchon zweifeln, und Letzteres wird ſogar wahrſcheinlicher durch den Umſtand, daß der Pentateuch über dieſen Gegenſtand ſo viel wie nichts ſagt und ſomit denſelben als bekannt vorauszuſetzen ſcheint. Verhalte es ſich aber damit, wie es wolle, die fragliche Stelle ſagt nicht, daß Rebekka mit Hülfe des Urim und Thummim göttliche Aufſchlüſſe geſucht habe. Wir brauchen daher die Vermuthungen der Exegeten über das Wie dieſes Suchens, ob nämlich Rebekka durch Melchiſedek oder durch den damals noch lebenden Sem, oder unmittelbar an ihrem Familienaltare Gott befragt habe, keiner beſondern Prüfung zu unterwerfen, die Behauptung erſcheint jedenfalls als unbegründet, daß hier ein moſaiſcher oder nachmoſaiſcher Gebrauch in die patriarchaliſche Zeit zurückgetragen werde.

Wenn auch noch Geneſ. 24, 20. 30. und 37, 3. 23. Zurücktragungen ſpäterer Sitten in frühere Zeiten gefunden werden, ſo iſt das beim erſten Anblick etwas befremdlich. Es iſt nämlich an dieſen Stellen zuerſt die Rede von dem goldenen Naſenringe und den goldenen Armbändern, welche Elieſer der Rebekka, und dann von dem bunten Rock, welchen Jacob ſeinem Sohne Joſeph gegeben hat. Nun ſollte man denken, es könne Niemanden einfallen, zu behaupten, daß zur Zeit Abrahams goldene Schmuckſachen, wie die erwähnten, in Paläſtina noch unbekannt geweſen ſeien, oder daß wenigſtens er nicht in den Beſitz von ſolchen habe kommen können, da er doch ein ſehr wohlhabender, reichlich geſegneter Nomaden-Emir war. Und wenn auch 2 Sam. 13, 18. ein כְּתֹנֶת פַּסִּים, dergleichen Joſeph von

ſeinem Vater erhielt, als vornehmes Kleidungsſtück erwähnt wird, ſo folgt daraus doch gewiß nicht, daß es in der patriarchaliſchen Zeit noch keine ſolche Kleidungsſtücke gegeben habe, oder daß jedenfalls Jacob kein ſolches habe beſitzen oder ſich erwerben und ſeinem Sohne ſchenken können.

Wenn endlich noch behauptet wird, daß in dem Berichte über Bileam (Num. 22. bis 24.) die geſchichtliche Farbe verletzt ſei, und dafür geltend gemacht wird, daß Bileam als Prophet Jehova's erſcheine; ſo iſt auch dieſe Behauptung eine völlig unbegründete. Denn daß es ſich mit Bileam wirklich ſo verhalten habe, wie der Pentateuch berichtet, hat man zu läugnen keinen Grund; und der Prophet Micha z. B. ſetzt die durchgängige hiſtoriſche Wahrheit des Berichtes als allgemein anerkannt und unantaſtbar einfach voraus (Mich. 6, 5.). Es läßt ſich auch in der That gar leicht denken, daß in den letzten Tagen Moſe's die Kunde von manchem, was den Israeliten bei ihrem Auszuge aus Aegypten und ihren Wanderungen durch die Wüſte unter göttlicher Leitung begegnet war, ſchon längſt in entferntere Gegenden und namentlich auch nach Meſopotamien verbereitet geweſen ſei, und daß dadurch wenigſtens Einzelne zur Verehrung Jehova's, als eines großen und mächtigen, wenn nicht gerade als des allein wahren und höchſten Gottes, Neigung bekommen haben. Wenn nun ſo etwas auch bei Bileam Statt fand, und er ungeachtet ſeines hab- und gewinnſüchtigen Weſens von Jehova zuweilen auch prophetiſche Offenbarungen erhielt (und durchgängige ſittliche Tadelloſigkeit iſt keine ſchlechthinige Bedingung der Weiſſagungsgabe im A. T.), ſo mußte er auch wie ein Prophet Jehova's auftreten und ſeine Reden als Eingebungen Jehova's bezeichnen, wobei übrigens noch

zu bemerken ist, daß er nirgends ausdrücklich Prophet Jehova's genannt wird [1]). Jedenfalls wollen wir in unserem Urtheile über den historischen Werth des dießfallsigen pentateuchischen Berichtes lieber mit dem Propheten Micha als mit der destructiven Kritik unserer Zeit überrinstimmen.

De Wette sagt weiter (a. a. O.): „Es werden spätere Zustände vorausgesetzt (3 Mos. XVIII, 28. 5 Mos. II, 12; 2 Mos. XXII, 20. XXIII, 9. [auch wohl XII, 45]; 2 Mos. XV, 17. XXIII, 19.; 5 Mos. XXIX, 28. XXXII, 5—33.)."

An ersterer Stelle wird, nachdem den Israeliten die Gräuelthaten der Canaaniten untersagt worden, als warnendes Motiv hinzugefügt: „daß das Land euch nicht ausspeie, wenn ihr es verunreinigt, wie es ausgespien das Volk vor euch." Wenn man diese Stelle ohne Rücksicht auf den Zusammenhang in's Auge faßt, so kann man in ihr allerdings ausgesprochen finden, daß die früheren Einwohner Canaans bereits ausgespien seien, und somit die Besitznahme des Landes durch die Israeliten unter Josua und damit ein späterer (nachmosaischer) Zustand der Dinge vorausgesetzt werde. Allein wenn man den Zusammenhang berücksichtigt (und das muß man doch wohl), so erweist sich diese Auffassung sogleich als eine völlig unstatthafte. Denn die Verbote, um die es sich handelt, werden eingeleitet mit der Formel: „— — und gleich dem Thun des Landes Canaan, wohin ich euch führe, sollt ihr nicht thun ꝛc." Demnach werden hier spätere Zustände nicht als etwas Vergangenes oder Gegenwärtiges, sondern als etwas Zukünftiges vorausgesetzt, und es ist

1) Vgl. Hengstenberg, die Geschichte Bileams und seine Weissagungen. S. 5 ff.

jetzt klar, daß man den Ausdruck: wie es ausgespien (כַּאֲשֶׁר קָאָה), nicht als eigentliches Präteritum, sondern als sogenanntes Präteritum prophet., oder vielmehr als fut. exact. zu nehmen hat, s. v. a.: gleichwie es alsdann ausgespien hat, oder ausgespien haben wird das Volk vor euch. Eine solche Auffassung also der fraglichen Stelle, wonach in derselben spätere Zustände vorausgesetzt würden, hat die klaren Textesworte gegen sich.

Sodann Deut. 2, 12. heißt es: Und in Seir wohnten früher die Horiten, aber die Söhne Esau's vertrieben sie und vertilgten sie vor sich und wohnten an ihrer Statt, gleichwie gethan Israel dem Lande seines Besitzes, das Jehova ihnen gegeben. Die Worte: „gleichwie ꝛc." können wiederum, vom Zusammenhang abgesehen, so verstanden werden, daß sie die Eroberung Canaans unter Josua voraussetzen. Allein der Zusammenhang gestattet ein solches Verständniß schlechterdings nicht. Denn der Redende ist Moses und in der ganzen weiten Umgebung der Stelle ist überall nur von Zuständen die Rede, wie sie in der letzten Zeit Mose's wirklich Statt hatten. Nun ist klar, wie die fraglichen Worte zu verstehen seien. Das transjordanische Gebiet war bereits erobert und von den dritthalb Stämmen in Besitz genommen (Deut. 3, 12 f.). Dieses Gebiet war aber für Israel auch ein Land seines Besitzes und seine Eroberung durch die Israeliten konnte schon in den letzten Tagen Mose's in ganz allgemeiner Weise mit der Eroberung Seir's durch die Söhne Esau's verglichen werden [1]). Von Voraussetzung späterer Zustände findet sich also hier wiederum nichts.

1) Vgl. Nachmosaisches im Pentateuch. S. 195.

Exod. 22, 20. und 23, 9. wird das Gebot, Fremdlinge nicht zu bedrängen, motivirt mit den Worten: „denn Fremdlinge seid ihr gewesen im Lande Aegypten." Es ist klar, daß dieses zu den Israeliten schon während der ganzen Zeit ihrer Wanderung durch die Wüste gesagt werden konnte; und ohne Zweifel haben auch damals schon einzelne Nichtisraeliten oder Fremdlinge, wenigstens vorübergehend, an sie sich angeschlossen (vgl. Exod. 15, 14. 18, 1 ff. Jos. 2, 9 ff. 5, 1.). Indessen ist nicht zu läugnen, daß die fragliche Verordnung sich auf die bereits erfolgte Besitznahme von Canaan durch die Israeliten bezieht; nur bezieht sie sich darauf nicht wie auf etwas Vergangenes, sondern wie auf etwas Zukünftiges. Daß aber am Sinai schon Gesetze gegeben werden, die sich auf die Zeit nach der Eroberung des Landes beziehen, kann nicht befremden, wenn man bedenkt, daß vom Sinai aus gerades Weges an die Südgrenze von Canaan gezogen und sofort das Land erobert werden sollte (Num. 13, 2—14, 45.).

Von der Stelle Exod. 12, 45., die mit „auch wohl" an die vorigen beiden angereiht wird, gilt das eben Bemerkte. Sie verordnet, daß Beisaßen und Lohnknechte nicht vom Pascha-Mahl essen sollen, und diese Verordnung gilt wieder für die Zukunft, für die Zeit nämlich, wo Israel im Besitze des verheißenen Landes sein wird.

In den beiden Stellen Exod. 15, 17. u. 23, 19. soll das Vorhandensein des salomonischen Tempels vorausgesetzt werden. Die erste lautet: „Du wirst sie hineinführen und sie pflanzen auf dem Berge deines Eigenthums, zum Orte deines Wohnes, den du gemacht, Jehova, zum Heiligthum, Herr, das bereitet deine Hände." Die zweite lautet: „Die Erstlingsfrüchte deines Landes sollst du bringen

in's Haus Jehova's, deines Gottes." Was zunächſt dieſes Letztere betrifft, ſo iſt vollkommen gewiß, daß der Ausdruck Haus (בַּיִת), alſo Haus Jehova's oder Haus Gottes, nicht bloß vom Tempel, ſondern wiederholt auch von der moſaiſchen Stiftshütte gebraucht wurde (Richt. 18, 31. 19, 18. 1 Sam. 1, 7. 24. 3, 14.), was um ſo weniger befremden kann, als ſelbſt der weit ſtärkere Ausdruck הֵיכָל wiederholt von derſelben gebraucht wird (1 Sam. 1, 9. 3, 3.). Was alſo Exod. 23, 19. vorausgeſetzt wird, iſt bloß dieſes, daß die Israeliten in Zukunft ein einziges Heiligthum (zunächſt die moſaiſche Stiftshütte) haben, und dort gewiſſe Erſtlingsopfer darbringen ſollen. Sofern es ſich daher um ſpätere (nachmoſaiſche) Zuſtände handelt, werden ſie nicht als gegenwärtig, ſondern als zukünftig vorausgeſetzt. Und ebenſo verhält es ſich auch mit Exod. 15, 17. Das Pflanzen des Volkes von Seite Jehova's iſt das Verleihen eines feſten, bleibenden Wohnſitzes, als ſolchen ſoll es das Land Paläſtina erhalten; dieſes alſo iſt, wie ſchon Aben-Esra bemerkt, der Berg deines Eigenthums, und wird als ein gebirgiges Land ſo genannt (כמו ההר הטוב הזה והלבנון), ähnlich wie es auch Deut. 3, 25. „dieſer gute Berg" (Gebirg) genannt wird. Das Gelangen des Volkes dorthin ſteht noch bevor, wie das תְּבִאֵמוֹ וגו zeigt, und iſt ein Gelangen zum Wohnſitze Jehova's, weil Er das Land für ſich und ſein Volk zum beſonderen Eigenthum auserſehen hat und dort in Mitte deſſelben wohnen will. Die Präterita פָּעַלְתָּ und כּוֹנַנוּ ſind eben ſo zu faſſen, wie das vorhin berührte כַּאֲשֶׁר קָאָה (Levit. 18, 28.). Nun iſt klar, daß ſpätere Zuſtände hier nicht als gegenwärtige, ſondern als zukünftige erwähnt werden.

Sonderbar nimmt es ſich aus, wenn man auch noch

Deut. 29, 28. u. 32, 5—33. spätere Zustände vorausgesetzt findet. An ersterer Stelle wird vor Abfall und Götzendienst gewarnt und die Strafe des Unterganges für denselben gedroht. Dann werden die Nachkommen der Bestraften und die Fremdlinge aus fernen Ländern redend eingeführt, sich erkundigend nach der Ursache einer so entsetzlichen Strafe, und es wird gesagt, man werde ihnen antworten: „Darum, daß sie verließen den Bund Jehova's, des Gottes ihrer Väter, den er geschlossen mit ihnen, als er sie herausgeführt aus dem Lande Aegypten ꝛc. V. 25. 26. Da entbrannte der Zorn Jehova's über dieses Land, so daß er kommen ließ über dasselbe all den Fluch, der geschrieben ist in diesem Buche (V. 27.); und Jehova rottete sie aus aus ihrem Lande in Zorn und in Gluth und in großem Grimme, und warf sie in ein anderes Land, wie an diesem Tage" (V. 28). Demnach sind die Worte, in denen spätere Zustände vorausgesetzt sein sollen (V. 28.), ein Theil einer Rede, die später Lebenden in den Mund gelegt wird und sich auf Vorfälle bezieht, die selbst noch der Zukunft angehören, aber vom Verfasser des Pentateuchs befürchtet werden. Voraussetzung späterer Zustände als gegenwärtiger oder vergangener findet also hier sichtlich nicht Statt, sondern nach den klaren Textesworten gerade das Gegentheil. Und ganz ähnlich verhält es sich mit Deut. 32, 5—33. Die Behauptung, daß dieses Lied spätere Zustände voraussetze, beruht nur auf gänzlicher Verkennung seines prophetischen Charakters. Das Lied hat dieselbe Tendenz und sogar eine ähnliche Anlage, nur in etwas anderer poetischer Ausführung, wie die eben berührte Warnung und Drohung. Es soll ein für die künftigen Zeiten geltendes Warnungs- und Abschreckungsmittel vor

hauptet wird, daß sie erst von dem Schophet Jair diesen Namen erhalten (Richt. 10, 3 f.) und somit unter Moses noch gar nicht unter demselben existirt haben, so ist diese Behauptung nicht gut begründet. Im B. d. Richter wird nicht ausdrücklich gesagt, daß die Jairs-Dörfer gerade von dem Schophet Jair diesen Namen erhalten haben, wenn gleich sich die betreffenden Textesworte in diesem Sinne verstehen lassen und vom Verfasser des Buches auch so gemeint zu sein scheinen. Nehmen wir sie aber auch so, so wird damit nicht ausgeschlossen, daß die fraglichen Dörfer schon von einem früheren Jair zur Zeit Mose's ihren Namen erhalten haben [1]). Somit haben wir hier wiederum überall nichts, was sich als Verstoß gegen die geschichtliche Wahrheit bezeichnen ließe.

De Wette sagt endlich: „Bei einer solchen unhistorischen, willkührlichen Behandlung war es denn auch natürlich, daß dieselbe Sache verschieden dargestellt wurde und die verschiedenen Schriftsteller sich widersprachen. Vgl. 1 Mos. II, 4—25. mit I, 1—II, 3.; VI, 19—21. mit VII, 2 f.; IX, 8—17. mit VIII, 20—22.; XII. mit XX, XXVI.; XV. mit XVII.; XVII, 17. XXI, 6. mit XVIII, 12—15.; XXI, 22 bis 32. mit XXVI, 26—33.; XXVIII, 18. 19. mit XXXV, 1—8. 9—15.; 2 Mos. VI, 2—8. mit allen jehovistischen Erzählungen der Genesis, besonders IV, 26.; IV, 21—23. mit V—XI.; XVII, 1—7. mit 4 Mos. XX, 8 f.; 4 Mos. XXII—XXIV. mit XXXI, 8. 16. u. a. m. (vgl. §. 154. 156.)."

Was hier zunächst die Prädicate „unhistorisch" und „willkührlich" betrifft, so müssen wir dieselben vorerst einfach streichen, sofern sie durch die bisher besprochene

1) Vgl. Nachmosaisches im Pentateuch. S. 172 ff.

Geschichtsbehandlung im Pentateuch, auf welche sie sich beziehen, nicht im Geringsten und Kleinsten gerechtfertigt sind, und haben bloß noch nachzusehen, ob in den namhaft gemachten Einzelnheiten wirklich verschiedene Darstellungen von einerlei Sache und Widersprüche vorkommen.

Was zunächst Genes. 1, 1—2, 3. u. 2, 4—25. oder die sogenannten zwei Schöpfungsurkunden betrifft, so ist einfach zu bemerken, daß die zweite diesen Namen gar nicht verdient und gar nicht dieselbe Sache, wie Genes. 1, 1—2, 3. darstellt, sondern nur eine Fortsetzung und theilweise Erweiterung und Ergänzung der sogenannten ersten Schöpfungsurkunde ist. Die Schöpfung als solche wird gleich von 2, 4. an als geschehen vorausgesetzt, und es handelt sich nur noch um die Fortentwicklung und weitere Entfaltung des Geschaffenen. In dießfallsigen Angaben kann begreiflich das zweite Cap. der Geneſis mit dem ersten nicht im Widerspruche stehen, weil das erste nichts über die gleichen Punkte sagt; aber auch wo es mit dem ersten zusammentrifft und sich nachtragend und ergänzend verhält, wie z. B. in Bezug auf die Erschaffung des Menschen, ist nirgends auch nur der Schein von einem Widerspruch bemerklich, und somit von einem Verstoße gegen die historische Wahrheit keine Spur.

Anders scheint sich dieses mit Genes. 6, 19—21. gegenüber von 7, 2 f. zu verhalten. An ersterer Stelle nämlich erhält Noah den Befehl, von allen Thierarten je zwei Stücke in die Arche aufzunehmen; nach letzterer dagegen soll er von allen reinen Thieren je sieben und sieben, von den unreinen je zwei, von den Vögeln des Himmels je sieben und sieben, zu sich nehmen. Hier ist leicht einzusehen, daß die spätere Stelle die frühere nur näher

bestimmt und ergänzt, nicht aber ihr widerspricht oder dieselbe Sache anders darstellt. Daß von jeder Thierart zwei Stücke in die Arche genommen werden sollen, dabei soll es auch nach 7, 2. bleiben, nur wird die nähere Bestimmung hinzugefügt, daß von den reinen Thieren je sieben und sieben in die Arche kommen sollen [1]). Eine Differenz scheint nur in Betreff der Vögel des Himmels obzuwalten, welche von Ranke [2]) einfach verdeckt, wenigstens nicht berührt wird. Allein wenn von den Vögeln des Himmels ganz allgemein je sieben und sieben zu nehmen geboten wird (7, 3.), so beruht dieß ohne allen Zweifel nur auf einem alten Schreibfehler, bei welchem nach גַּם־מֵעוֹף הַשָּׁמַיִם das Wort שִׁבְעָה ausgefallen ist, was noch der hebräisch-samaritanische Pentateuch hat und auch die samaritanische Uebersetzung und die Septuag. ausdrücken. In diesem Falle aber sind die beiden Stellen einander gegenüber vollkommen in Ordnung, und nirgends etwas von einem nachweislichen Verstoß gegen die historische Wahrheit.

Sodann Genes. 8, 20—22. wird berichtet, wie Noah nach seiner Rettung aus der Fluth dem Jehova einen Altar errichtet und von allen reinen Thieren und allen reinen Vögeln Brandopfer gebracht, Jehova aber Wohlgefallen daran gehabt und den Beschluß gefaßt habe, die Erde nie wieder des Menschen wegen zu verfluchen. Genes. 9, 8—17. aber heißt es, Gott habe mit Noah und seinen Söhnen einen Bund geschlossen, daß er die Erde nie mehr durch eine Fluth verderben werde, und als Zeichen dieses

1) Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch, aus dem Gebiete der höhern Kritik. Erlangen 1834. Bd. I. S. 175 ff.

2) Untersuchungen ꝛc. a a. O.

Bundes den Bogen in den Wolken bezeichnet. Es ist augenfällig und wird durch die Textesworte sogar noch ausdrücklich gesagt, daß es sich hier um Mittheilung des 8, 20—22. kurz erwähnten göttlichen Beschlusses an die Söhne Noah's handle, wobei zugleich sachgemäß für die dort gebrauchten unbestimmten und allgemeinen Ausdrücke bestimmtere eintreten, die Darstellung ausführlicher und specieller wird, und es sich z. B. zeigt, daß unter jenem Verfluchen der Erde speciell ein Verderben derselben durch eine zweite Fluth, wie die noachische, gemeint sei. Es ist schwer einzusehen, wie man hier verschiedene Darstellung von einerlei Sache und wohl auch Widersprüche hat finden können, da doch sonnenklar das eine Mal von dem göttlichen Beschlusse, das andere Mal von dessen Eröffnung an Noah und seine Söhne die Rede ist, und letztere mit jenem im schönsten Einklange steht. Wo wären hier Verstöße gegen die historische Wahrheit nachweisbar?

Wiefern sich aus Genes. 12. 20. und 27., mit einander verglichen, Verstöße gegen die historische Wahrheit ergeben sollen, wird aus de Wette's etwas ungenauer Citation nicht recht ersichtlich. Es kann sich jedoch nur um die drei in den genannten drei Kapiteln vorkommenden theilweise etwas ähnlichen Vorfälle handeln, daß nämlich Pharao in Aegypten dem Abraham seine Frau, die er für seine Schwester ausgegeben, wegnimmt, von Gott aber genöthigt wird, sie ihm wieder zurückzugeben (12, 10—20.), daß ihm von Abimelech zu Gerar etwas Aehnliches widerfährt (20.), und sein Sohn Isaak später von eben demselben das Nämliche zwar nicht erfährt, wohl aber befürchtet (26, 7—11.). Vater bemerkt hierüber: „Es ist gewiß höchst wahrscheinlich, daß diese Begebenheit so mit

gerade einerlei Umständen und Folgen nicht drei Mal dem Vater und dem Sohne begegnet sei; sondern wahrscheinlich ist es einerlei Factum in drei verschiedenen Gestalten durch die verschiedenen Darstellungen der Tradition" [1]). Man sieht, auf wie elendem Grunde hier die Behauptung von Verstößen gegen die historische Wahrheit ruht, bloß darauf nämlich, daß man es unwahrscheinlich findet, daß unter ganz ähnlichen Umständen zweimal etwas ähnliche Vorfälle eintreten, und das dritte Mal befürchtet werden. Wenn jedoch jene Verstöße sollten behauptet werden dürfen, so müßten die drei Berichte, oder wenigstens einer oder zwei derselben, nicht bloß unwahrscheinlich, sondern erweislich unwahr sein. Sie sind aber nicht einmal unwahrscheinlich; denn daß unter so ähnlichen Umständen von solchen Personen, wie sie in den drei Berichten vorkommen, auch in ähnlicher Weise gehandelt werde, ist weit wahrscheinlicher, als das Gegentheil.

Ueber das Verhältniß von Genes. 15. u. 17. spricht sich de Wette schon in seinen Beiträgen dahin aus, es sei beiderseits „dieselbe Mythe, nur in einer sehr verschiedenen Darstellung behandelt" [2]). Indem wir das Prädicat „Mythe" ohne Weiteres auf sich beruhen lassen, weil es doch nur Ausdruck eines bloßen längst wieder aufgegebenen Vorurtheiles ist, haben wir nur noch nachzusehen, ob wirklich beiderseits nur von einerlei Vorgange, aber auf verschiedene Weise, die Rede sei, und ob vielleicht Widersprüche vorkommen. Der Inhalt von Kapp. 15—17. ist kurz dieser. Die Verheißung, die Abraham erhalten hatte (Genes. 12, 2 f.), schien nicht in Erfüllung gehen zu wollen, da er keinen

1) Commentar über den Pentateuch. Thl. III. S. 430.

2) Beiträge zur Einleitung in's Alte Testament. Bd. II. S. 77.

Sohn bekam, er wünschte daher, daß der Sohn Elieſers ſein Erbe werden möchte. Jetzt wiederholte ſich die Verheißung mit großer Beſtimmtheit und Entſchiedenheit, und wurden dem Abraham Eröffnungen gemacht über das Schickſal ſeiner Nachkommen, ihren 400jährigen Aufenthalt in Aegypten und die Ausdehnung und Grenzen des Landes, welches ſie dann erhalten ſollten (15). Indeſſen bekam Abraham immer noch keinen Sohn von der Sara und nahm deßhalb ſeine Magd Hagar zum Weibe, die ihm in ſeinem 86ten Jahre den Ismael gebar (16). Dieſen hält er für denjenigen, durch den ſich die Verheißung unzähliger Nachkommen erfüllen werde (17, 18.), daher wiederholt ſich die Verheißung noch einmal mit noch größerer Beſtimmtheit, und werden die Namen Abraham's und Sara's mit Rückſicht auf dieſelbe abgeändert, die Beſchneidung als Bundeszeichen eingeſetzt und dem Abraham, der nun bereits 100 Jahre alt iſt (17, 17.), die Erklärung gegeben, daß ihm Sara ſelbſt einen Sohn gebären werde, den er Iſaak nennen und der mit ſeinen Nachkommen Träger der Verheißung ſein ſolle (17). Welches Recht hat man nun, Kap. 17. für eine andere Darſtellung des Inhaltes von Kap. 15. zu erklären? Die Textesworte, die doch hier in erſter und letzter Inſtanz entſcheidend ſein müſſen, ſind ſchlechthin dagegen. Kap. 17. redet augenfällig von anderen Dingen als Kap. 15. (z. B. Beſchneidung), bewegt ſich auch in ganz anderen Zeiten (Abr. iſt 100 Jahre alt), und Abraham erſcheint in einer ganz anderen Situation (er hat bereits einen Sohn), als Kap. 15. Ein Widerſpruch aber zwiſchen den beiden Kapiteln findet ſich nicht. Tuch will zwar einen ſolchen gefunden haben zwiſchen 15, 6. u. 17, 17. Dort heißt es, Abraham habe

dem Worte Jehova's geglaubt, hier aber, er habe ihm nicht geglaubt, wenigstens gezweifelt. Allein dort war Abraham noch um ein Erhebliches jünger als hier. Wenn ich z. B. von einem Manne sage, er habe in seinem 70ten oder 80ten Jahre der Verheißung, daß er einen Sohn bekommen werde, geglaubt, in seinem 100ten Jahre aber derselben nicht mehr geglaubt, so wird mich deßwegen doch wohl Niemand eines Widerspruchs beschuldigen.

Was ferner Genes. 17, 17. 21, 6. u. 18, 12—15. betrifft, so lautet die erste Stelle: „Und Abraham fiel auf sein Angesicht und lachte, und sprach in seinem Herzen: wird einem 100jährigen geboren werden, und wird Sara, 90 Jahre alt, gebären?" Die zweite: „Und Sara sprach: Lachen hat mir Gott bereitet, jeder, der es hört, wird mir lachen." Hier nun ist augenfällig weder von einerlei Sache die Rede, noch irgend etwas Widersprechendes zwischen den beiden Stellen, was auch nur zur Vermuthung eines Verstoßes gegen die wahre Geschichte berechtigte. Die dritte Stelle lautet: „Und Sara lachte in ihrem Innern und sprach: Nachdem ich verwelkt bin, soll ich Wollust pflegen, und mein Herr ist ein Greis. Und Jehova sprach zu Abraham: Warum lacht Sara und spricht: Werde ich wirklich gebären, da ich alt bin. Ist denn für Jehova etwas unmöglich. Um diese Zeit werde ich zu dir zurückkehren nach einem Jahr, und Sara wird einen Sohn haben. Und Sara leugnete und sagte: ich habe nicht gelacht; denn sie fürchtete sich. Und er sprach: Nein, du hast gelacht." Hier ist wiederum jedenfalls von etwas anderem die Rede, als an den beiden vorigen Stellen, und somit nicht dieselbe Sache verschieden dargestellt. Ein Widerspruch aber findet sich zwischen der dritten Stelle

und den beiden vorigen ebensowenig, als zwischen diesen selbst, und es ist unseres Wissens noch nicht einmal ein ernstlicher Versuch gemacht worden, einen solchen nachzuweisen. Damit fällt aber der Grund, der hier für Verstöße gegen die historische Wahrheit geltend gemacht wird, einfach weg.

Ueber Genes. 21, 22—32. und 26, 26—33. bemerkt de Wette: „Es sind zwei verschiedene Erklärungsversuche verschiedener Verfasser über Ursprung und Bedeutung des Namens Versaba" [1]). Darauf hat jedoch schon Ranke das Gehörige erwiedert mit den Worten: „Hiebei ist übersehen worden, daß 26, 23. das Vorhandensein dieses Namens, dessen Entstehung in Abrahams Zeit fällt, voraussetzt, und daß Isaak, wie 26, 15. 18. ausdrücklich bemerkt wird, die Brunnen, welche von Abrahams Knechten gegraben, von den Philistern aber nach dessen Tode verschüttet worden waren, wieder aufgrub und ihnen die alten Namen wieder gab" [2]).

Bei den Stellen Genes. 28, 18. 19. 35, 1—8. 9—15. handelt es sich wieder um Bethel, aber in einem anderen Sinne als oben, nämlich um die Entstehung des Namens, die an den drei Stellen auf drei verschiedene Weisen angegeben werde. Hier ist natürlich die Frage, ob eine der drei Angaben den andern gegenüber als unrichtig oder unverträglich mit ihnen erscheine. Der Sachverhalt nun ist, nach der Darstellung der Genesis, folgender. Nachdem Jakob auf seiner Reise nach Mesopotamien die sogenannte Himmelsleiter gesehen, errichtete er an dem Orte, wo es geschehen war, ein Steindenkmal und nannte den Ort,

1) Beiträge. II. 110.

2) Untersuchungen über den Pentateuch I. 225.

der ſonſt den Namen Lus führte, Bethel (בֵּית־אֵל, Haus Gottes. 28, 18 f.) Nach ſeiner Rückkehr aus Meſopotamien kam er wieder an dieſen Ort, errichtete daſelbſt auf ausdrücklichen Befehl Gottes einen Altar und nannte den Ort (Altar) des Gottes von Bethel (35, 1—8). Hier bedarf es nicht erſt der Bemerkung, daß von zwei verſchiedenen Vorgängen die Rede iſt, und die beiden Berichte einander nicht im Geringſten widerſprechen. Darauf erſchien Gott dem Jacob noch einmal zu Bethel und ſegnete ihn, erklärte, daß ſein Name nicht mehr Jacob, ſondern Israel ſein ſolle und gab ihm neue Verheißungen, und Jacob errichtete wieder ein Steindenkmal, und nannte den Ort wiederum Bethel, und beſtätigte ſo die frühere Namengebung (35, 9—15.). Hier iſt zuvörderſt wieder augenfällig von einem andern Vorgange die Rede, als in den beiden vorigen Fällen, und etwas Widerſprechendes mit den beiden andern Berichten kommt hier nicht vor. Denn daß Jacob von Gott Iſrael genannt wird, hebt die frühere Namensänderung deſſelben (32, 28.) nicht auf, ſondern iſt nur eine Erneuerung und Bekräftigung derſelben; und daß Jacob in Folge der neuen Theophanie den Ort, der ihm jetzt als ein beſonders ehrwürdiger und durch Gottes Nähe geheiligter erſcheinen mußte, auf's neue Bethel nennt, hebt die frühere Namengebung ebenfalls nicht auf, ſondern bekräftigte ſie nur. Die erſtmalige Benennung „Bethel" war begreiflich ohne weitere Folge, Jacob zog fort und der Ort behielt natürlich ſeinen alten Namen. Als er nach mehr als zwanzig Jahren (Geneſ. 31, 38. 41.) wieder zurückkam, mußte der Name erneuert werden, wenn er bleiben ſollte, und die darauf folgende zweitmalige Erneuerung iſt nur eine emphatiſche Wiederholung, ſ. v. a.

Der Ort verdient wahrhaftig im höchſten Grade dieſen Namen und ſoll ihn fortan auch behalten; das frühere Steindenkmal aber mag innerhalb der 20 Jahre verſchwunden und darum die Errichtung eines neuen nicht unnöthig geweſen ſein.

Wenn ferner behauptet wird, Exod. 6, 2—8. ſtehe mit allen jehoviſtiſchen Erzählungen der Geneſis, d. h. mit all jenen Stellen, in welchen der Name Jehova vorkommt, im Widerſpruche, beſonders mit 4, 26.; ſo iſt dieſe Behauptung durch das oben Bemerkte über die Anrufung des Namens Jehova's zur Zeit des Seth und Enos ſchon beſeitigt, und bedarf hier keiner beſonderen Widerlegung mehr.

Exod. 4, 21—23. ſoll mit Kapp. 5—11. im Widerſpruche ſtehen, weil nach erſterer Stelle „Moſe dem Pharao ſchon mit dem Verluſte ſeines Erſtgeborenen drohen ſoll", während doch „nach der folgenden Hauptrelation" Jehova von den kleinern zu den größern Wundern aufſteige, und das Schlagen der Erſtgeburt das letzte und entſcheidende ſei [1]). Es iſt aber hier ſehr deutlich, daß gleich bei der erſten Aufforderung an Pharao, das Volk zu entlaſſen, die Drohung der größten und entſcheidenden Plage für den Weigerungsfall ein nachheriges ſtufenweiſes Aufſteigen der Plagen nicht ausſchließt. Wenn Moſes bei jener erſtmaligen Aufforderung überhaupt eine Drohung ausſprechen wollte, ſo konnte dieſelbe gar nicht anders und mußte nothwendig ſo lauten, wie Exod. 4, 21—23. berichtet. Denn wenn ſie irgend Eindruck machen ſollte, ſo mußte dem Pharao nothwendig der ſchwerſte Schlag, den die Weigerung zuletzt nach ſich ziehen werde, in Ausſicht

1) De Wette, Beiträge. II. 187 f.

gestellt werden, weil eine vorläufige Aufzählung aller Plagen, die kommen werden, unthunlich gewesen wäre, die Hervorhebung einer einzelnen, aber außer der größten keinen Eindruck gemacht haben würde, wie der nachherige Erfolg bewiesen hat. Die Plagen selbst konnten, jener Drohung ungeachtet, doch vom Kleineren beginnen und zum Größeren fortschreiten, um dem Pharao die Nutzlosigkeit seines Widerstandes klar zu machen, und ihm und seinem Volke die letzten und schwersten Plagen zu ersparen. Die kleineren Plagen hätten ihn überzeugen können und sollen, daß bei beharrlicher Weigerung auch die größte nicht ausbleiben und jene schreckliche Drohung endlich in Erfüllung gehen werde.

Ueber die beiden Berichte Exod. 17, 1—7. und Num. 20, 8 ff. bemerkt de Wette: „Die Geschichte ist so übereinstimmend, daß wir keinen Augenblick anstehen dürfen, sie für identisch zu halten" [1]). Allein die Uebereinstimmung ist gar nicht groß und besteht bloß darin, daß es sich beiderseits um Wassermangel im israelitischen Lager, Murren des Volkes über ihn und wunderbare Beseitigung desselben durch Wasser aus einem Felsen handelt. Alles Uebrige ist völlig verschieden. Nach dem ersten Berichte befindet sich das Volk zu Raphidim, ist vor Kurzem aus Aegypten ausgezogen und noch nicht am Sinai angekommen, und der Ort der Wasserspendung erhält den Namen מַסָּה וּמְרִיבָה; nach dem zweiten befindet sich das Volk zu Kadeš, die sinaitische Gesetzgebung ist längst vorüber, und der Ort erhält den Namen מֵי מְרִיבָה. Daraus erhellt doch wohl, daß die beiden Berichte von zwei ganz verschiedenen Vor-

1) Beiträge II. 224.

fällen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten reden, und die Textesworte eine Identifizirung des beiderseits Berichteten schlechthin nicht gestatten. Und sollte es wohl Jemand unwahrscheinlich finden können, daß die Israeliten während ihres langen Aufenthaltes in der Wüste mehr als einmal Wassermangel gelitten und eine außerordentliche Abhülfe desselben nöthig gehabt haben? Wäre nicht vielmehr eine Nachricht, die das Gegentheil besagte, der historischen Untreue verdächtig?

Endlich soll Num. 31, 8. 16. mit Num. 22. bis 24. im Widerspruch stehen, weil sich damit, daß Bileam den Israeliten in seinen Weissagungen so günstig gewesen sei, nicht reimen lasse, daß er den Feinden der Israeliten den Rath gegeben habe, sie zum Götzendienst zu verführen und nachher von ihnen erschlagen worden sei[1]). Allein hier ist übersehen, daß Bileam nicht freiwillig, sondern nur gezwungen, erfreuliche Verheißungen über Israel aussprach, daß er vielmehr dem Balak willfahren und Israel verfluchen wollte, und somit gegen letzteres nichts weniger als freundliche Gesinnungen zeigte. Mit dem Wunsche und Streben aber, Israel zu verfluchen und dadurch den Moabiten zum Sieg über es zu verhelfen, steht ganz im Einklange, daß Bileam, wo dieses Streben mißlungen war, durch jenen bösen Rath auf Israels Verderben hinarbeitete, und endlich unter dessen Feinden gegen dasselbe kämpfte. Damit aber wiederum steht im Einklange, daß Bileam von den Israeliten auch als Feind erkannt und behandelt, und gleich den übrigen Feinden, in deren Reihen er gegen sie kämpfte, erschlagen wurde. Von einem Widerspruche

1) De Wette, Beiträge II. 363 ff.

also und daraus sich ergebenden Verstößen gegen die historische Wahrheit zeigt sich in den angeführten Stellen keine Spur.

Zum Schlusse verweist de Wette noch auf §. 154. u. 156. seiner Einleitung, wo bloß das Deuteronomium in Betracht gezogen und mitunter auch zu zeigen gesucht wird, daß zwischen ihm und den vorausgehenden Büchern verschiedene Differenzen und Widersprüche obwalten. Der Raum gestattet jedoch für dieses Mal nicht mehr, auch hier noch in eine specielle Beurtheilung der bemerklich gemachten Einzelnheiten einzugehen. Uebrigens dürfte aus dem Bisherigen schon ersichtlich sein, daß die negativen Beweisführungen der neueren Bibelkritik nicht gerade auf einem festen Grunde sich aufzubauen pflegen, sondern nicht ungern und sogar gewöhnlich mit willkührlichen Annahmen und unerweislichen Voraussetzungen sich begnügen, um sich mit Hülfe derselben den heiligen Text nach ihrem Geschmacke zurecht zu legen. Man könnte sie ruhig gewähren lassen und diese nicht sehr beneidenswerthe Errungenschaft unbestritten ihren Urhebern und Liebhabern überlassen, wenn sie nur nicht aller Welt zumutheten, ihre Productionen als unschätzbare Geschenke ächter Wissenschaft mit freudigem Beifall aufzunehmen, und ihre Phantasien und phantastischen Spiele mit dem Bibelterte als sichere unerschütterliche Grundlage jeder wahren biblischen Geschichte und Theologie zu bewundern, und sofort auch der festen Ueberzeugung zu leben, daß jeder, der etwa das nicht sollte über sich gewinnen können, entweder an seiner Vernunft oder an seiner Sittlichkeit, oder an beiden zugleich Schiffbruch gelitten habe.

Welte.

II.

Recenſionen.

1.

Der Papſt als Staatsoberhaupt und die Demagogie in Italien. Gedanken eines Retrograden über die neueſten Zuſtände in Italien. Aus dem Italieniſchen des **P. Curci** überſetzt und mit Anmerkungen begleitet von **E. v. Moy.** Insbruck 1849. Gedruckt von Felician Rauch. VIII und 205 S. Preis 54 kr.

Dieſe Schrift gehört, wie ihr Titel zeigt, zu denjenigen, welche die Revolution im Kirchenſtaat hervorgerufen hat, ihr Verfaſſer, ein von Rom vertriebener Jeſuite, ſchrieb ſie zu Paris im Frühjahr 1849, alſo noch vor der franzöſiſchen Intervention und der Wendung überhaupt, welche die Revolution in Italien genommen. Sie unterſcheidet ſich von den in unſerer Zeitſchrift früher angezeigten verwandten Schriften des Abbé Dupanloup und des Prof. Brandes, daß ſie weniger auf die hiſtoriſchen und in der Natur des Papſtthums liegenden Beweiſe für die weltliche Souveränität des Papſtes ſich einläßt, als vielmehr der Demagogie in Italien direct zu Leibe geht,

und ihren Charakter und das Verbrechen, welches sie gegen Pius IX. begangen, unter allen Gesichtspunkten zu bezeichnen sucht. Dadurch sucht sie vorzüglich auf das größere katholische Publikum zu wirken, ist übrigens mit Geist und Scharfsinn geschrieben, und empfiehlt sich überdies durch eine fließende warme Darstellung.

Ihrem Inhalte nach zerfällt sie in eine historische Einleitung, eine ausführliche Bekämpfung der Demagogie, und einen paränetischen Schluß. In der Einleitung nennt er das Uebel, an welchem Italien leide und dessen Heilung er versuchen will, Demagogie, setzt aber bei, daß er es eben so gut Radicalismus, Socialismus oder mit noch anderen Namen hätte nennen können, da es weniger auf den gangbaren Namen als auf die Natur des Uebels ankomme, seiner Natur und seinem Ursprunge nach sei es der Irrthum und die Sünde, welche seit dem Anfang der Geschichte gegen die Wahrheit und das Gute gestritten, schon in unserem Urvater den göttlichen Hauch entstellt, von da an den Samen aller Laster und Gewaltthaten ausgestreuet, durch Judas, Kaiphas und Pilatus mit dem Gottesmord das Vorspiel zu den Verfolgungen der Kirche begonnen, und seitdem in den mannigfaltigsten Formen und unter den verschiedensten Namen Verderben gestiftet. Von diesen allgemeinen Betrachtungen zu Italien sich wendend, wirft er die Frage auf, wie es gekommen, daß die unkatholische Demagogie, welche auf der Halbinsel zwar immer vorhanden, aber zu einer scheinheiligen Verstellung gezwungen war, in der letzten Zeit so leichtlich obgesiegt habe, während sie in Frankreich zu wiederholten Malen besiegt worden, und antwortet darauf, dieß sei durch zwei die Revolution begünstigende Umstände bewirkt worden,

nämlich durch das Stadium, in welchem sich der Einbruch der Ketzerei in Italien bereits befand, und das Dazwischentreten des religiösen Gedankens, der auf die frevelhafteste Weise entweiht, als Scheinmittel und Helfershelfer der Revolution und Anarchie gebraucht wurde. In der ersten Hinsicht bemerkt er, daß Italien in der Revolution langsamer vorschreitend sich noch im zweiten Stadium befand, wo die mittleren Schichten der Gesellschaft vom Fieber excentrischer Theorieen und ebenso excentrischer Leidenschaften geschüttelt werden, während dem das eigentliche Volk in seinem bessern und größern Theile noch unversehrt ist, wie auch in der That dort bankerotte Advocaten, schlechte Doctoren, verpfuschte Literaten, Journalisten und Standredner sich zu Führern der Democratie aufgeworfen haben. Doch würden diese Führer und ihre Freunde bei dem italienischen Volke den Eingang nicht gefunden haben, den sie fanden, wenn sie nicht aus boshafter Heuchelei oder aus Verblendung den religiösen Gedanken in die Revolution und Democratie hereingezogen hätten; der Verfasser kommt hier auf das Spiel mit den Benedictionen, die mit wüthendem Eifer von dem Quirinal begehrt wurden, auf die Crociati, besonders auf die Schriften Gioberti's und die Trauerrede des Pater Ventura auf die gefallenen Wiener zu sprechen, die er wegen ihrer Identificirung der Religion mit der Democratie einer scharfen Kritik unterwirft. Nachdem er noch Italien oder die Italiener in drei große Haufen getheilt, nämlich in rothe Demagogen, Liberale, welche die Freiheit und gesetzliche Ordnung aber ohne die Kirche wollen, ohne jedoch sich als deren Gegner zu bekennen, und eigentliche Katholiken, und die Behauptung aufgestellt hat, daß die Demagogen die Erfolge nicht

gehabt haben würden, wenn sie nicht in den Liberalen eine positive, in den Katholiken eine negative Stütze gefunden hätten, geht er zu seiner eigentlichen Aufgabe über.

Diese ist eine strenge Beurtheilung der Revolution im Kirchenstaat und der gegen Pius IX. verübten Gewaltthaten; der Verfasser betrachtet sie unter drei Gesichtspunkten, und bezeichnet sie zunächst als eine Felonie, weil sie die Regelmäßigkeit der öffentlichen Gewalt mit Füßen trat; als eine Tyrannei, weil das Recht der Völker unterdrückt wurde; endlich als einen ungeheuren Kirchenfrevel, weil sie ein Angriff war auf die Ehre und Unabhängigkeit der Kirche.

Um den Beweis zu führen, daß in der römischen Revolution der Charakter einer Felonie lag, hält es der Verfasser für nothwendig, sich auf die Frage von der Volkssouveränität einzulassen, und räumt in ihrer Beantwortung mehr ein, als man von ihm auf seinem Standpunkt erwarten sollte; er ist mit Franz Suarez und der Ere Nouvelle einverstanden, daß die ersten und natürlichen Träger der Staatsgewalt die Völker selbst seien, von welchen sie auf eine Versammlung von mehreren Individuen oder auf ein einziges oder auch auf dessen Nachkommen (eine Dynastie) übertragen werde, durch welche Uebertragung erst eine öffentliche Auctorität entstehe und zur Bethätigung ihrer Wirksamkeit gelange. Bei dieser falschen und beschränkten Auffassung, von welcher der Uebersetzer nachweist, wie Suarez und viele andere würdige Männer zu ihr gelangten, ist der Verfasser genöthigt, seinen Satz selbst wieder zu beschränken, indem er die Volkssouveränität nur gelten läßt für gewisse Fälle, als für die ursprüngliche Bildung der Gesellschaft, für eine

neue Constituirung derselben nach vorausgegangener Auflösung, oder wenn die Gesellschaft sich gegenüber befände einem Usurpator, oder endlich wenn der Inhaber einer rechtmäßigen Gewalt ein Tyrann würde, d. h. wenn er die ihm auferlegten Bedingungen und Zusagen nicht erfüllte. Nach dieser in den Augen des Referenten noch immer etwas zweideutigen Bestimmung der Volkssouveränität macht der Verfasser einen sehr lebhaften Excurs gegen die kleinen Tyrannen von Rom und den König Karl Albert.

Zu dem Beweise übergehend, daß die weltliche Herrschaft der Päpste in Rom eine rechtmäßige sei, rechtmäßiger als jede andere und mit keiner anderen vergleichbar, ist er mit der gewöhnlichen historischen Ansicht nicht zufrieden, welche diese Herrschaft auf die Schenkungen Pipins und Karls des Großen gründet, er findet ihren Ursprung in der freiwilligen und ungezwungenen Zustimmung des Volks, so daß es für die Nachfolger Petri keine Mitte gab zwischen dem Verfolgtwerden während der Herrschaft des Heidenthums und ihrer Herrschaft auf dem Vatikan, nachdem die Kirche frei geworden. Mit dieser oratorischen Kraftsprache stimmt es dann aber doch nicht recht zusammen, wenn er auf die einzelnen historischen Belege für die päpstliche Herrschaft eingehend von Aufträgen politischer Natur sprechen muß, welche die Päpste entweder von den Kaisern zu Constantinopel oder von den in Italien herrschenden gothischen und longobardischen Königen erhielten. Besser als diese an Genauigkeit und Ausführlichkeit mangelhafte historische Deduction ist die Widerlegung der Einwürfe, welche von der moralischen Schlechtigkeit einzelner Päpste, den nicht seltenen Beispielen von Nepotismus oder von

sagte: ich will nicht läugnen, daß einige Reform im öffentlichen Wesen in Rom von Nöthen war, und unter diesen Bedürfnissen ein bürgerliches und Straf-Gesetzbuch nebst einer neuen Prozeßordnung, einige Freiheit in den Gemeindeverwaltungen und etwas größere Begünstigung für Handel und Industrie nennt, warum, setzt Referent bei, nicht auch eine größere Sorgfalt für die Cultur des Bodens?

Das dritte Verbrechen der italienischen Demagogie war ein ungeheurer Kirchenfrevel, indem sie durch die Vertreibung des Papstes die Ehre und Unabhängigkeit der Kirche angriff. Die Beweisführung hiefür begründet der Verfasser durch die Ausführung, daß die Kirche wenn gleich eine im höchsten Sinn übernatürliche und geistige, doch zugleich eine unter Menschen und für Menschen errichtete Anstalt sei, die für ihren irdischen und sichtbaren Bestand wie zu ihrer äußeren Wirksamkeit menschlicher und sinnlicher Mittel bedarf, wohin zunächst ihre äußere Organisation, Lehranstalten, Gesetze, Regierungs- und Verwaltungsnormen gehören. Die Kirche muß aber diese irdischen und materiellen Mittel nicht bloß haben, sie muß auch in ihrem Besitze gesichert und in ihrer Anwendung unabhängig sein; und hiezu ist durch die göttliche Fürsehung nicht nur der Kirche ein sichtbares Oberhaupt gegeben, sondern auch dafür gesorgt worden, daß dieses durch einen äußeren Besitz auch äußerlich unabhängig blieb, und so auch auf die äußere Unabhängigkeit aller Mittelorgane im kirchlichen Körper bis auf das letzte Glied herab wirken konnte. Darin liegt also das Verbrechen der Demagogie, daß sie durch die Entkleidung des Papstes von seiner weltlichen Unabhängigkeit zugleich die ganze Kirche ihrer Unabhängigkeit berauben wollte. Der Verfasser stellt hierauf

Betrachtungen darüber an, was die Folge sein würde, wenn es gelänge, der Kirche jene Stütze der Unabhängigkeit zu entreißen; er findet, daß sich diese durch keine andere Vorsorge ersetzen lasse, und die Kirche würde in die Zeiten der alten Verfolgungen zurücksinken. Die Vorzeichen einer solchen Katastrophe erblickt der Verfasser in dem halb heidnischen, halb ketzerischen Charakter der italienischen Demagogie, dem kirchenfeindlichen Geist der Journale, welche in der Begeisterung für die römische Revolution erklärten, daß sie eher, als sich einen Fürst-Papst gefallen zu lassen, ein Schisma erregen, einen Gegenpapst aufstellen, oder sich als Ketzer erklären würden, in der Kurzsichtigkeit der Laien und Priester hinsichtlich der Tendenz dieser Revolution, in der Unthätigkeit der sogenannten Gutgesinnten u. s. w.

In dem Schlusse wendet sich der Verfasser zu der Kehrseite des trüben Gemäldes, welches er im dritten Abschnitte über die italienischen Zustände aufstellte, indem er auf die Absichten der Vorsehung die politische Autonomie des Papstes aufrecht zu erhalten hinweist, welche sich in der scheinbar zufälligen, für den gedachten Zweck aber im höchsten Grade providentiellen Verkettung der Umstände herausstellen. Der Verf. sagt hierüber: wäre die Frevelthat gegen Pius IX. in dem Augenblicke vollbracht worden, wo die Socialisten in Frankreich die Oberhand hatten, oder hätten diese die Oberhand erhalten, als sie vollbracht wurde, und hätten sich in diesem Falle die französischen Waffen auf die Seite der italienischen Demagogie gestellt, dann wäre die Wiederherstellung der päpstlichen Herrschaft entweder unmöglich oder doch unendlich schwierig gewesen, so aber hat Gott der verruchten italienischen Faction einen

augenblicklichen Triumph nicht eher gestattet, als sich in Frankreich eine feste und gemäßigte Regierung gebildet, und die europäische Politik durch die allenthalben hervortretenden revolutionären Versuche bestimmt eine dem römischen Pontificat günstige Richtung genommen hatte; so führten die französischen Waffen unter Zustimmung der übrigen Mächte den Papst zurück. Nachdem der Verfasser noch gezeigt, bis zu welchem äußersten Punkte die Bestrebungen der Führer der italienischen Demagogie nothwendig führen müßten, nämlich einer allgemeinen Sklaverei unter drei bis vier Tyrannen, schlägt er auch die Mittel vor ihnen mit Erfolg entgegen zu arbeiten. Da er nämlich weniger an dem Gefühle der Pflicht als an der Kraft zu deren Erfüllung von Seite der Regierungen zweifelt, so schlägt er, um diese Kraft zu heben, folgende Mittel vor; vor allem sollen die constitutionellen Regierungen nur solche Männer in das Ministerium berufen und darin festhalten, welche es mit der Constitution ehrlich meinen, was ihnen um so leichter sein werde, da es in Italien nur zwei Parteien gebe, nämlich Freunde der Constitution und Anhänger der Democratie; das zweite Mittel wäre strenges Verbot aller Volksdemonstrationen, das dritte die Bezähmung der zügellosen Presse, wozu noch das Verbot der Clubs und die Wiederherstellung der Freiheit der Kirche hinzukommen müßte, jenes um den geheimen Wühlereien so viel als möglich vorzubeugen, diese um öffentlich auf das gutgesinnte Volk einzuwirken und es vor den Täuschungen sogenannter Volksfreunde zu bewahren, bei allen diesen Vorschlägen weist der Verfasser auf das Beispiel der gegenwärtigen Regierung in Frankreich hin.

Um unser Urtheil über die vorliegende Schrift im

Ganzen auszusprechen, bemerken wir, daß sie mit einer genauen Kenntniß der italienischen Zustände und einer tiefen Einsicht in den Zusammenhang derselben mit der sittlich-religiösen Verkommenheit, nach ihrer äußern Form mit glänzendem Styl geschrieben ist, der nur zuweilen in eine überfließende Rhetorik ausläuft. Ueber einzelne Verstöße, wie besonders über den Widerspruch, in welchen der Verfasser sich verwickelt, indem er gegen die ganze Tendenz seiner Schrift die Volkssouveränität, wenn auch mit Einschränkung nach dem Vorgange von Franz Suarez vertheidigt, hat sich der Uebersetzer selbst ausgesprochen.

Drey.

2.

Die Apokatastasis der unfreien Creatur auf katholischem Standpunkte. — Eine dogmatisch-exegetisch-historische Abhandlung von Dr. **Joh. Baptist. Kraus**, z. Z. Prediger an der St. Michaels-Hofkirche zu München. Regensburg, 1850. Verlag von Friedrich Pustet. 100 S. Preis 36 kr.

Vorliegende Schrift ist eine Inaugural-Abhandlung, vom Verfasser geschrieben zur Erlangung der Doctorwürde aus der Theologie. Er äußert in der Vorrede: daß er hiemit keineswegs darauf Anspruch mache, „die theologische Literatur bereichern zu wollen.“ Daß er aber gerade diesen Gegenstand sich gewählt, geschah theils „um seiner eigenen Belehrung willen“, theils weil derselbe „in der

neuern und neueſten theologiſchen Literatur unberückſichtigt geblieben." Da er jedoch nach ſeiner Promotion unmittelbar zum Predigtamt berufen ward, ſo war es ihm unmöglich, „ſeine wiſſenſchaftliche Erſtlingsarbeit allſeitig zu erweitern und zu verbeſſern", weßhalb er auch um nachſichtsvolle Beurtheilung bitte. Allein deßohngeachtet muß Referent ſagen, daß dieſe Schrift inſtructiv ſei. Denn hat auch der berühmte Dr. Brenner bereits in ſeiner Dogmatik (2 Bd. 4 Abthlg. 1838) die patriſtiſchen Zeugniſſe für dieſe Lehre fleißig zuſammengeſtellt, ſo geſchah es doch nicht in einem ſtreng organiſchen Zuſammenhange, und zugleich mit Rückſicht auf die Darſtellungen der Scholaſtik. Dieſe letztere Ergänzung hat der Verfaſſer geleiſtet, zwar nicht vollſtändig, aber doch gewiß der Hauptſache nach.

Der Verf. theilt ſeine Schrift in eine Einleitung und eine Abhandlung ein. In der Einleitung gibt er im I. Punkte derſelben eine Begriffsbeſtimmung der Apokataſtaſis. Er ſagt S. 2: „Im Sprachgebrauche der heil. Schrift bedeutet ἀποκατάστασις: Zurückverſetzung in einen ehemaligen Zuſtand, Reintegration gedrückter Verhältniſſe, Erhebung zu etwas beziehungsweiſe Vollkommnerem." Weiterhin bemerkt er (S. 2 u. 3): „In der theologiſchen Schulſprache bezeichnet ἀποκατάστασις die einſtige, durch die volle Manifeſtation der Erlöſungskraft zu vermittelnde Aufhebung der in der geſammten Creatur geſetzten Folgen der Sünde und die damit verknüpfte Erneuerung des geſchaffenen Univerſums. Auf die unfreie Creatur bezogen, iſt ſie die einſtige Clarification der Natur; auf die freie Creatur bezogen, iſt ſie die Begnadigung und Beſeligung der Verdammten. Letzteres bildet die gewöhnlich ſ. g. „ἀποκατάστασις τῶν πάντων". Dieſe fand zwar im kirch-

lichen Alterthume einzelne Freunde und fließt als nothwendige Consequenz aus den Principieen des modernen Pantheismus, der „All- und Wiederkehr, All-Einigung der Menschen mit ihrem Schöpfer" als das Ende der Weltgeschichte bezeichnet. Aber mit dem katholischen Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen ist sie schlechterdings unvereinbar. Darum kann auch vorliegende Abhandlung dieses Moment in ihre Begriffsbestimmung nicht aufnehmen." Dieß ist allerdings vom Verf. gut bemerkt, daß der Pantheismus auf das Endziel der All-Wiederkehr, der All-Einigung hinsteuern müsse, theils in Folge seines Grundprincips: des Monismus, theils, um sich auch populär zu machen, da viele Menschen das mühsame Tugendstreben scheuen und ohne selbes selig werden wollen, und auch selig werden zu können meinen. Aber es frägt sich: Welcher moderne Pantheismus kann sich wohl an die benannte irrige Lehre der Apokatastasis anschließen? Nach dem Dafürhalten des Ref. kann dieß nur der Pantheismus der Transcendenz. Denn auf diesem Standpunkte ist noch eine formelle Trennung der Welt vom Absoluten, mithin einigermaßen ein Fürsichsein des endlichen Geistes; nur da kann sich also das Einzelne, das durch die Emanation Besonderte, wieder mit dem allgemeinen absoluten Sein vereinigen. Nicht so verhält es sich bei dem Pantheismus der reinen Immanenz, wo es kein Jenseits gibt. Allein consequent kann der Pantheismus der Transcendenz die Unsterblichkeit der einzelnen Menschengeister auch nicht behaupten. Denn auf dem monistischen Standpunkte hat nur das Allgemeine (die Gattung) einen ewigen Fortbestand, und die Verwirklichung desselben in der Allheit der Besonderungen, d. h. der absolute Proceß. Die einzelnen

Menſchengeiſter als Offenbarungsmomente des Abſoluten können immerhin wieder vergehen, ſobald ſie als Mittel dem Allgemeinen (dem Abſoluten) nicht mehr zu dienen geeignet ſind, wie es auch Dr. Strauß auf dieſem Standpunkte mit Recht in ſeiner Dogmatik behauptet hat, da der Typus des Naturlebens die Grundlage ſeines Syſtems bildet. Mit Conſequenz kann daher auf dieſer Grundlage die einſtige All-Einigung der Menſchengeiſter, als für ſich ſeiender ſelbſtbewußter Perſönlichkeiten, mit Gott nicht angenommen werden. Denn conſequent würde das in's Allgemeine zurückkehrende Einzelne in demſelben zerfließen, wie der in's Weltmeer fallende einzelne Regentropfen in dieſem ſein Fürſichſein verliert. Es würde demnach den in den allgemeinen abſoluten Geiſt zurückkehrenden Einzelgeiſt daſſelbe Geſchick treffen. Wie ſollte auch auf dieſem Standpunkte von einer jenſeitigen bewußten perſönlichen Beſeligung der Allheit der Einzelgeiſter noch die Rede ſein können, wenn conſequent es kein Jenſeits, ſondern nur ein Dieſſeits gibt. Anders iſt es auf dem dualiſtiſchen Standpunkte. Hier iſt der menſchliche Geiſt ein wahres Fürſichſein, weil nicht bloß eine ſubſtanzielle Erſcheinungsform des Abſoluten, ſondern ein Princip für ſich, qualitativ von Gott verſchieden. Hier gibt es ein Jenſeits, ſonach auch eine Einigung, aber nicht nothwendig eine All-Einigung der Menſchengeiſter mit ihrem Schöpfer in Seligkeit. Urſprünglich iſt zwar jeder menſchliche Geiſt zur Seligkeit beſtimmt. Aber dieſe Beſeligung kann auch nicht eintreten, weil der Geiſt frei iſt, und ſich auch gegen Gott entſcheiden, daher ſich derſelben aus eigener Schuld berauben kann, weßhalb er auch die Liebe Gottes, die eine heilige iſt, nicht anzuklagen vermag. Hier iſt alſo die All-Einigung der Menſchengeiſter mit Gott

in Seligkeit keineswegs ein Poſtulat, wenn der Weltzweck erreicht werden ſoll.

Nur dieß wird gefordert, daß auch die Natur an der Verklärung des Geiſtes im Menſchen Theil nehme, da ſie gleichfalls bei ſeinen guten Handlungen mitgewirkt hat. Indeß hat die Clarification des menſchlichen Leibes allerdings zur Folge: auch die Erneuerung der Außennatur und dieß wegen der Harmonie im Weltorganismus. Der Verfaſſer verſteht demnach mit Recht unter der Apokataſtaſe: „die Aufhebung der durch den Sündenfall in der unfreien Creatur eingetretenen Folgen und ihre einſtige Verherrlichigung" (S. 3).

Er behandelt hierauf im II. Punkte der Einleitung „die außerkirchliche Auffaſſung der Apokataſtaſis", und zwar A. im Heidenthum, dann B. im Judenthum, und C. in den älteſten chriſtlichen Häreſieen. — Was das Heidenthum anbelangt, ſo ſagt er S. 4: „In dem Mythen- und Sagenkreiſe der alten Heidenwelt bildet die Tradition von einem verloren gegangenen beſſern Zuſtande und einer ſucceſſiven Verſchlimmerung der Erde und ihrer Bewohner ein weſentliches Glied. Daß der Verfall der Natur von jeher und faſt überall angenommen wurde, beweiſen nicht nur die Ueberlieferungen von einem goldenen Zeitalter, ſondern auch die weit verbreiteten Sühnungsopfer, die ſchrecklichen Bußübungen der Indier, die Träume von einer Seelenwanderung. Hieran reihte ſich nun die Erwartung einer ἀποκατάστασις oder ἀνακύκλωσις aller Dinge. Es war conſtanter Glaube der alten Völker, daß Götter und Geſtirne, Himmel und Erde in ihre anfängliche Seinsweiſe zurückverſetzt, und eine neue, in unendlich oft wiederkehrenden Kreiſen ſich verlaufende Entwicklung der Dinge

erfolgen werde." Diese dunkle Ahnung der Apokatastase weist er sodann nach in den verschiedenen alten heidnischen Religionssystemen. — In Hinsicht des Judenthums bemerkt er nach dem Vorgange von Hieronymus, „daß die jüdische Auffassungsweise die Apokatastase mit dem Chiliasmus in Verbindung zu bringen pflegte." In Betreff der ältesten christlichen Häresieen äußert er, „daß die Nazaräer die Palingenesie chiliastisch auffaßten," und ebenso „die Ebioniten" (S. 9). Dann weiterhin bespricht er den Chiliasmus des Cerinthus (S. 9 u. 10). Von den gnostischen Systemen bemerkt er treffend (S. 11): „Haben die gnostischen Systeme ein endliches Aufhören aller Körperlichkeit gelehrt, so war dieß eine nothwendige Consequenz aus ihrer Grundanschauung von der Materie. Denn wird die äußere, sichtbare Welt als der Sitz des Bösen, ja als das Böse selbst erklärt, so konnte an einstige Verherrlichung derselben wohl nicht mehr gedacht werden." Ebenso richtig ist, was der Verfasser vom Manichäismus urtheilt, daß nach seiner Lehre „die völlige Entfesselung der Lichtkeime aus der Materie und ihre Zurückführung in das Reich des guten Princips das Ziel des Weltlaufs" sei, und daß dieser sich sonach „nicht mit einer Versöhnung, sondern mit einer gänzlichen Scheidung beider Principieen" schließe. Deßhalb könne „ihre beiderseitige Scheidung" auch nicht „als eine Apokatastase im wahren Sinne gelten" (S. 12).

Bis hieher ging die Einleitung. Nun beginnt die Abhandlung des Verfassers. In dieser erweist er im I. Artikel „die Apokatastasis als Exigenz einer christlichen Naturbetrachtung." Im 1. Punkte dieses Artikels bespricht er das „Wesen", das „Verhältniß" und den „Zweck der Natur"; im 2. Punkte hierauf: „die ursprüngliche Güte

der Natur"; und im 3. Punkte endlich: „die Deteriorirung der Natur durch den Sündenfall." Er sucht mittelst einer durch das Christenthum geläuterten Betrachtung der Natur von der nunmehrigen corrumpirten Wirklichkeit derselben zu ihrer einstigen Wiederherstellung fortzuschreiten. Deßhalb zeigt er ihr Wesen, ihr ursprüngliches Verhältniß zu dem Menschen, und ihren Zweck auf. Die Natur ist ihm „dasjenige vom Schöpfer gesetzte Sein und Leben, welches ist und lebt, aber nicht erkennt und will" (S. 16). In Betreff des Letztern stimmen wir dem Verfasser bei, aber zu wenig scheint uns behauptet zu sein, wenn er sagt (S. 16): Die Natur weiß auch nicht „um die Erscheinungen ihres Seins." Denn dieser Behauptung widersprechen die sinnlichen Anschauungen und Vorstellungen der sinnbegabten Thierindividuen. Wahrscheinlich wollte der Verfasser hier sagen, daß die Natur nicht um die Erscheinungen ihres Seins als solche wisse. Denn sonst könnte er nicht auf derselben Seite 16 bemerken: daß in den höher organisirten Thieren „das Streben der Natur, ihrer selbst bewußt zu werden," unverkennbar sei. Er erhärtet ferner aus der Idee, daß die Natur ursprünglich zur Forterisstenz bestimmt ist. In Uebereinstimmung mit Dr. Pabst behauptet er (S. 17): „Die Natur könnte auch nicht sein, wenn Gott nicht wollte, daß sie sei; sie ist, weil Gott will, daß sie sei; wenn sie aber in Folge des göttlichen Willens einmal ist, so kann sie nicht wieder nicht sein." Mit Recht fügt er noch hinzu: „Die Nothwendigkeit des Fortbestandes der Natur ist aber nur eine relative, weil durch Gottes Willen bedingte, und bezieht sich nicht sowohl auf ihre individuellen Erzeugnisse und accidentellen Formen, als vielmehr auf ihre Substanz." Daß mit dieser Vernunftidee

auch die heil. Schrift in vollkommenem Einklang stehe, sucht er zu erweisen aus Ps. CXVIII (119), 90; Ekkl. I, 4; Sir. XVI, 26, 27; Ekkl. III, 14; Bar. III, 32. In diesen citirten Stellen wird nämlich gesagt: daß „die Erde in Ewigkeit" stehe; daß „Gott die Erde bereitete auf ewige Zeit." Gegründet sagt daher der Verfasser (S. 18): „Wollen auch die angeführten Stellen, da das לְעוֹלָם des hebräischen Textes, wie das αἰώνιος der LXX und das aeternus der Vulgata bald eine bestimmte, bald eine unbestimmte, bald eine endlose Dauer bezeichnet, keineswegs urgirt werden, so ist doch anderseits anzuerkennen, daß in der heil. Schrift nirgends eine einstige Vernichtung der unfreien Creatur prädicirt wird." Denn die Citaten dagegen: Ps. 101 (102), 26—28; Is. LI, 6., hierauf: Math. XXIV, 35; Marc. XIII, 31. sprechen alle nur von einem „Heraustreten des Himmels und der Erde aus ihrem und über ihren dermaligen Zustand hinaus zu einer andern Daseinsweise." Nachdem er so alle dawider erhobenen exegetischen Bedenken hier gelöst, zieht er zuletzt den Schluß (S. 19): „Es ist kein Widerspruch, wenn die heil. Schrift einerseits eine ewige Fortdauer, anderseits ein Vergehen der Weltcreatur in Aussicht stellt."

Er erörtert sofort auch die Nothwendigkeit der Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses der unfreien Creatur. Denn ursprünglich war die Natur bestimmt, „dem Menschen nach seiner physischen Seite zu dienen" (S. 21); sie sollte „ein Organ Gottes sein, zur Manifestation seiner Macht, Weisheit und Liebe" (S. 21); und endlich: „dem höhern Streben des Menschen" (zur Realisirung des Guten) dienen (S. 22). Es war „mit der Natur nichts Böses gesetzt" (S. 22). Der Mensch

stand in Frieden mit ihr. Allein die „Fixirung der Güte der Natur und ihre Clarification" war an „die Selbstentscheidung" des Urmenschen geknüpft. Dieser „sollte mit der Vollendung seines Daseins vorangehen, damit auch sie mit ihrer Vollendung nachfolge" (S. 24).

Der Verfasser zeigt nun deßhalb die Deteriorirung der Natur durch den Sündenfall. Die Möglichkeit hievon construirt er nach Dr. Günther. Er sagt (S. 24): „Bestimmt, die beseligenden Folgen des Gehorsams zu theilen, mußte „die Natur" vice versa auch an den fluchbeladenen Ergebnissen des Ungehorsams desjenigen, an den sie zunächst angewiesen war, participiren." Denn „der Mensch ist die Synthese von Geist und Natur." Wer dieses „commercium animae et corporis begriffen: der mag die Wechselwirkung zwischen immateriellen und materiellen Substanzen und daraus den Zusammenhang zwischen dem ethischen und physischen Uebel enträthseln. Participirt die Persönlichkeit des Geistes an dem Leben der Natur, so auch dieses an jener" (S. 24). Beachtenswerth ist deßhalb die Bemerkung des Verfassers (S. 25): „Vermöge dieser organischen Verbindung mußte die Sünde des irdischen Geistes auch die Natur mitberühren; die unselige That des Ungehorsams, im reinen Geiste nur von psychischen Folgen begleitet, mußte im Menschen auch physische Folgen nach sich ziehen." Die Entscheidung des Urmenschen konnte daher nicht ohne Einfluß auf die Außennatur bleiben; umsomehr, da sie überdieß noch „das Substrat geliefert zur äußeren Vollbringung der sündigen That."

S. 25—28 beschreibt der Verf. sodann die Folgen der Ursünde in Bezug auf die Natur. Er bemerkt hier: daß die Natur seit dem Sündenfalle die Menschen „oft

in die Irrgänge des kraſſeſten Materialismus" geführt habe. Allerdings war ſie Veranlaſſung, aber keineswegs Verführerin im eigentlichen Sinne. Denn die imponirende Macht der Natur konnte den Menſchengeiſt wohl verleiten, ſie als ein Höheres, als ſein eigenes Weſen anzuſetzen, ja ſelber zu verabſolutiren, jedoch erſt dann, nachdem er ſein Selbſtverſtändniß verloren, daß er als perſönlich und frei eine höhere Würde habe im Gegenſatze zu ihr als einem unperſönlichen und unfreien Princip. — Der Verf. zeigt weiter, wie die Apokataſtaſis ſich ſelbſt als Bedürfniß herausſtelle, weil die Natur nur ſo von ihrer Zerrüttung befreit werden kann, und ihre urſprüngliche Schöpfungsidee zu erreichen vermag. Auch deducirt er ſie daraus (S. 29): „Iſt der leibliche Tod und die Scheidung von der materiellen Schöpfung der Sold der Sünde, ſo wird einſtens mit der Leiblichkeit auch die materielle Creatur dem verklärten Menſchen revindicirt." Denn „beſteht zwiſchen dem Leibe und der Naturſubſtanz, aus welcher er genommen iſt, eine organiſche Verbindung, ſo muß folgerichtig auch ſie an ſeiner Reſtitution in ihrer Weiſe participiren."

Im 2ten Artikel ſeiner Abhandlung gibt der Verfaſſer eine Darſtellung der Lehre der heil. Schrift über die Apokataſtaſis. Im erſten Punkte dieſes Artikels ſucht er das Princip der Apokataſtaſis auf. Er ſagt (S. 33): „Die außerkirchliche Weisheit neuerer Zeit appellirt zu ihrer Begründung an einen in der Natur liegenden Fortentwicklungskeim, an eine nach ihren Geſetzen zu vermittelnde Ausgeſtaltung. Die hl. Schrift dagegen reducirt die Apokataſtaſis auf die Thatſache und Kraft des Erlöſungswerkes. Schon die Propheten ſind überaus reich an Hinweiſungen

auf eine einstige Verherrlichung der Natur, und gewiß ist es nicht zufällig, daß ihre Andeutungen jedesmal mit den Weissagungen über den Messias in Verbindung stehen." (Is. LXV, 17. LXVI, 22.) Doch weit bestimmter äußert sich in dieser Hinsicht das neue Testament. (S. 35. 36.) „Der Logos ist das Centrum des Lebens und der Creatur, und zwar schon vor, noch mehr aber und ganz besonders seit der Inkarnation. Es ward nicht nur der gefallene König der Naturschöpfung durch den und in dem menschgewordenen Logos wieder erhoben, sondern auch „die Natursubstanz „selbst zu diesem in eine solche Beziehung gesetzt, daß die Effekte seiner Erlösungsthätigkeit auch auf sie refluiren. In der Thatsache und Kraft der Erlösung wurzelt demnach, als in ihrem Principe, die Wiederherstellung auch der unfreien Creatur." Daß die Natur im verderbten Zustande sei, und deßhalb eine Wiederherstellung bedürfe, und auch eine solche zu hoffen habe, erweist der Verfasser aus Röm. VIII, 19—23. Ausgezeichnet sind die citirten Verse von ihm exegetisirt. Mit Recht fügt er noch hinzu (S. 47): „Die Auferstehung des Heilandes (selbst) ist ein sprechender Beweis, daß auch die Enthebung der materiellen Schöpfung von ihrem Fluche und die Aufhebung ihres Todesgesetzes einen integrirenden Bestandtheil des Erlösungswerkes bilde."

Im zweiten Punkte dieses Artikels entwickelt der Verf. den „Prozeß der Apokatastasis." Ihre Verwirklichung, sagt er S. 47, ist „als Palingenesie zu fassen." Dieß sucht er zu erweisen aus Math. XIX, 28. Nachdem er die irrigen Auslegungen dieser Stelle widerlegt hat, bemerkt er (S. 49): Dieses Wort „bedeutet die Um- und Neugestaltung des ganzen Universums zur ursprünglichen, vor

dem Sündenfalle gewesenen, und beziehungsweise noch größeren Vollkommenheit. Das Weltgericht ist ebensowenig geradezu Palingenesie zu nennen, als die ἀναστάσις deren Begriff erschöpft." Scharfsinnig setzt er noch andeutend hinzu: Auch ist sie „nicht als Schöpfung eines neuen, sondern als Umgestaltung des bereits seienden Universums zu erwarten. Denn durch die Sünde ward der Schöpfung inneres Wesen nicht zerstört. Wird doch auch bei der Auferstehung nicht ein neuer Leib geschaffen, sondern der jetzige in eine höhere Gestaltung umgesetzt."

Im 3ten Artikel seiner Abhandlung bespricht der Verf. „die Lehre der Tradition über die Apokatastasis." Im ersten Punkte desselben weist er den Ursprung der „chiliastischen Auffassung" nach. Er bemerkt (S. 56): Die chiliastische Auffassung war nichts Anderes, „als eine irrthümliche Auffassung der Apokatastasis. Die diese betreffenden Schriftstellen erschienen einerseits als so bestimmt, daß die Idee einer Palingenesie nicht abgewiesen, anderseits so allgemein gehalten, daß deren nähere Exposition nicht ohne Gefahr für ihren wahren Sinn erzielt werden konnte. Was Wunder also, wenn Papias von Hierapolis, der erste Verbreiter des Chiliasmus unter den Christen, mit seiner unvorsichtigen Darstellung der Traditionen über die Reden des Herrn und der Apostel vielfach Anklang fand? Hatte ja doch die judaistisch-sinnliche Auffassung des Messiasreiches damals eine ungemeine Verbreitung gefunden." Doch macht er zugleich aufmerksam, daß „der Chiliasmus, wie er bei mehreren Vätern sich findet, weit geläuterter, als der der Häretiker" sei, und daß Justinus sich wohl entschieden dafür erklärte, „ohne ihm jedoch den Charakter eines allgemeinen Kirchenglaubens aufzuprägen."

Im zweiten Punkte dieses Artikels gibt der Verfasser „die origenistisch-spiritualistische Darstellung der Apokatastasis und deren Bekämpfung", welche durch Methodius begonnen, durch mehrere Synoden fortgeführt, und endlich auf dem fünften ökumenischen Concil zu Constantinopel beendigt ward. Er sagt (S. 65): „Die Genesis dieser eigenthümlichen Lehre des Origenes dürfte aus seinem Bildungsgange, aus seiner Vorliebe für den Neuplatonismus, besonders aber aus seiner allegorisch-mystischen Interpretationsweise der heil. Schrift zu erklären sein." Die aus einer buchstäblichen Erklärung sich ergebenden Schwierigkeiten, Unmöglichkeiten oder Differenzen schienen ihm unvereinbar mit dem Charakter einer göttlichen Urkunde. Denn „die Resultate einer durchweg am Buchstaben hängenden Schrifterklärung lagen im Chiliasmus als abschreckende Beispiele ihm vor Augen." Diese Ansicht scheint auch uns die richtige zu sein. Origens wollte die chiliastische Auffassung der Apokatastase, weil sie ihm unvereinbar mit der hl. Schrift schien, vermeiden, und gerieth so durch seine Vorliebe für die allegorisch-mystische Interpretationsweise in's andere Extrem: in deren spiritualistische Darstellung.

Im dritten Punkte dieses Artikels referirt der Verfasser „die orthodoxe Auffassung der Lehre von der Apokatastasis": A. in den ersten sechs Jahrhunderten. Zu diesem Behufe führt er die Zeugnisse von Barnabas, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien, Cyrillus von Jerusalem, Hilarius von Piktavium, Basilius dem Großen, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Hieronymus, Augustin und Gregor dem Großen auf. Bemerkenswerth aus diesen Zeugnissen ist besonders die Aeußerung des hl. Augustin (S. 83): Daß

kennende Beurtheilung seiner Schrift, da sie derselben das Prädicat der „Auszeichnung" gegeben. Auch Ref. muß selbe beloben. Denn wenn sie auch nicht ganz vollendet ist, weil sie das, was die Naturwissenschaften über vorliegende Frage entdeckten, nicht bespricht, so zeigt sie doch viele Spuren einer tieferen Forschung, Auffassung und Begründung in Betreff dieser Lehre (der Apokatastasis), besonders vom Standpunkte der Idee, der hl. Schrift und Tradition aus.

Zukrigl.

3.

Der Prophet Jesaias. Uebersetzt und erklärt von **Peter Schegg**, Professor der Theologie am k. Lyceum in Freysing. 2 Theile. München, 1850. Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung (W. Keck). Preis 4 fl. 30 kr.

Hr. Prof. Schegg, durch seine Uebersetzung und Erklärung der Psalmen rühmlich bekannt, spricht sich selbst in der Vorrede näher aus über die Aufgabe, die er sich hier gestellt habe. Vor Allem sucht er „jede einzelne Weissagung, als ein innig zusammenhängendes Ganze, gebaut auf eine historische Grundlage, zu erfassen, und dem Leser in bündiger Klarheit vor Augen zu legen"; sodann „die verschiedenen einzelnen Orakel unter sich in einen Zusammenhang zu bringen und in Gruppen also zu ordnen, daß sich eine Weissagung aus der anderen ergänze und erkläre", und er ist der Ueberzeugung, daß, wo dieses gelänge, das Meiste, wenn nicht Alles, für die Aechtheit der jesajanischen

Orakel gewonnen wäre." Erstere Aufgabe hat in den meisten Fällen keine große Schwierigkeit, denn als zusammenhängende Ganze, wiewohl auch dieses oft genug verkannt worden ist, weisen sich die einzelnen jesajanischen Reden jedem, der es anzuerkennen nicht im Voraus abgeneigt ist, großentheils gleich beim ersten Anblick aus. Dagegen die historische Grundlage, sofern auch die historische Veranlassung und Entstehungszeit darunter gemeint ist, möchte bei der einen und andern schwer mit einiger Sicherheit nachzuweisen sein. Hr. Schegg hat übrigens auch dießfalls keine Mühe gespart und im Ganzen unstreitig Anerkennenswerthes geleistet, wenn sich gleich im einen und anderen Falle gegen die Ergebnisse, die er gewinnt, noch Bedenken erheben lassen.

Wenn schon in dieser Hinsicht seine Arbeit großes Lob verdient, dann nicht weniger auch in Absicht auf die wirkliche Erklärung und Auslegung des jesajanischen Textes. Hr. Sch. besitzt nicht nur überhaupt die dazu erforderliche theologische Bildung und die nöthigen exegetischen, namentlich linguistischen, Vorkenntnisse insbesondere; er ist auch in die Eigenthümlichkeiten der prophetischen Anschauungs- und Darstellungsweise, namentlich der jesajanischen, gehöriger Maaßen eingedrungen, und hat durch die vorliegende Erklärung Jesaja's seine Befähigung zu solchen Arbeiten auf's Neue documentirt. Verlangt man beispielsweise Belege dafür, so brauchen wir nur an die Behandlungsweise der messianischen Stellen im Jesaja zu erinnern, von der wir als Beispiel die Erklärung der bekannten, schwierigen Stelle vom Immanuel (7, 14—16.) mittheilen wollen Hr. Sch. sagt: „Der Evangelist Matth. hat (1, 22. 23.) die bekannte Stelle unseres Kapitels: „Sieh' die Jungfrau

empfängt“ .... auf die Empfängniß Jeſ. Chriſti von der Jungfrau Maria bezogen; und die ganze kirchliche Tradition hat ſie als eine wahre Weiſſagung mit aller Entſchiedenheit feſtgehalten. Auch wir bekennen uns vollkommen zu dieſer Anſicht, nur mit der näheren und ſchärferen Faſſung, daß wir ſagen, unſer Vers enthalte nach ſeiner individuellen, unmittelbar für die Zuhörer und die Gegenwart berechneten Beſtimmung eine Zeitangabe, nach ſeiner univerſellen, im Geiſte der göttlichen Heilsökonomie liegenden höheren, über die Gegenwart hinausreichenden Bedeutung eine Prophetie auf Jeſ. Chr. in dem vom Evangeliſten ausgeſprochenen Sinne. Der Prophet gab nämlich ein Zeichen der Wahrheit ſeiner Verkündigung für die Gegenwart in einem Bilde, das zugleich inſoferne eine Prophetie für die Zukunft war, als ihm eine Realität in der von Ewigkeit her beſchloſſenen Geburt des Meſſias zu Grunde lag. Der Prophet erkennt ſich, wenn er ein Zeichen geben will, als ſtehend unter göttlichem Einfluſſe. Wie nun die Sache, ebenſo kann auch die Form und Einkleidung dem Totalumfange nach auf höhere Eingebung und Anregung zurückgeführt werden. Wenn nun, dieß zugegeben, der Geiſt Gottes den Propheten anregt, ein Zeichen in einem Symbole ganz ungewöhnlicher Art vorzutragen, ſo wird man in dieſer Form mit allem Rechte eine höhere Intention ſuchen. Welche Intention gerade dieſer Form zu Grunde liege, hängt nicht vom Propheten ab, und mag für den Augenblick ihm ebenſo verhüllt ſein, als ſie dem Geiſte Gottes bekannt iſt. Wir berufen uns ſomit auf eine Vermittlung beider Sinne, indem wir ſagen: Unſer Zeichen iſt ſeiner Form, wie ſeinem Inhalte nach ein vom Geiſte Gottes ausgehendes Symbol, dem

die vollkommenste Realität zu Grunde lag, durch welche es auch hervorgerufen wurde. In Beziehung auf diese Realität hat unsere Stelle einen wahrhaft messianischen Charakter, abgerissen von ihr ist sie eine Prophetie von der nächsten Zukunft, für die Gegenwart ein Zeichen. Nur dadurch, daß wir unserm Vers eine doppelte Beziehung: als Symbol zugleich mit einer realen, messianischen Grundlage vindiciren, gewinnt jedes Wort und das Ganze seine volle Bedeutsamkeit und Klarheit. Denn man kann mit Recht gegen die ausschließlich buchstäblich historische Erklärung einwenden, daß der Ausdruck virgo concipiet eine große Mißharmonie in das Ganze bringe. Welche Jungfrau sei denn gemeint? und wenn es ein bloß bildlicher Ausdruck sei, wie komme der Prophet zu einem so auffallenden, den Umständen und nächsten Anregungen so gar ferne liegenden Symbole? Zunächst hätte man, wenn Isaias für eine Zeitbestimmung ein Bild gebrauchen wollte, an solche aus dem Kriegsleben und der äußeren Natur gedacht: denn daß Achaz wohl von seinen Hauptleuten und Räthen, nicht aber von Weibern und Jungfrauen umgeben gewesen, auf die Isaias etwa hingeblickt oder hingedeutet habe, leuchtet, ganz abgesehen von der Sitte des Orients, von selbst aus den Zeitumständen ein. Isaias konnte ebensowenig seine Frau (wenn sie auch Jungfrau, ihm ganz neu angetraut gewesen wäre) gemeint haben, denn Gott hatte ihm selbst gesagt, wen er mit sich nehmen sollte, nur seinen Sohn. Das ganz Außerordentliche in unserem Bilde deutet also auf eine ganz außerordentliche Anregung von Oben, und eine eben so außerordentliche Intention. Nicht weniger hat man aber auch mit demselben Rechte gegen die ausschließlich messianische Erklärung

erwiedert, wie eine erſt nach 700 Jahren erfolgende Geburt eines Kindes als Zeichen für Achaz gelten könne, was denn auf eine meſſianiſche Beziehung unſers Verſes hindeute, da der Prophet ſelbſt keinen Wink gebe, der unmittelbar folgende Vers „Butter und Honig wird er eſſen" aber gar keine Anwendung auf Chriſtus zulaſſe? die Stelle höre ja nicht auf göttlicher Eingebung zu ſein, wenn man gleich ihre meſſianiſche Natur nicht anerkenne; die ewige Jungfräulichkeit Mariä, das Außerordentliche ihrer Empfängniß werde gar nicht ausgeſprochen, denn der Ausdruck: eine Jungfrau wird empfangen, heiße nicht auch ſchon „ſie wird Jungfrau bleiben". Nach der Annahme einer beide Auslegungen vermittelnden Erklärung ſchwinden alle dieſe Schwierigkeiten. Im niedern Sinne des Symbols legen wir auf den ſo urgirten Namen „Jungfrau" keinen weitern Nachdruck, das Hauptmoment bleibt die Zeitbeſtimmung; im höhern Sinne der Realität des Symbols nehmen wir die Worte in ihrem ſtringenten Sinne, Maria iſt Jungfrau κατεξ. und Jeſus Chriſtus iſt der Immanuel, in ihm iſt das wahre Heil Israels erſchienen."

Haben wir hiemit die Vorzüge der in Frage ſtehenden exegetiſchen Leiſtung gebührend anerkannt, ſo möge es uns geſtattet ſein, auch unſere Bedenken gegen Einzelnes vorzubringen.

Was zunächſt die Zeitbeſtimmung der einzelnen prophetiſchen Reden betrifft, ſo ſcheint uns dieſelbe nicht durchweg haltbar zu ſein. So kann es z. B. Ref. nicht glaublich finden, daß die erſten Jahre der prophetiſchen Wirkſamkeit Jeſaja's mit den letzten Jahren des Königs Jotham zuſammenfallen (S. 23.), und alſo aus dieſen die Rede im erſten Kapitel, mit der er ſeine prophetiſche Thätigkeit

eröffnete, herrühre. Wenn er schon im Todesjahre Ussia's auf die außerordentliche dringliche Weise, wie es im sechsten Kapitel beschrieben wird, zum Prophetenamte berufen worden ist, so wird er doch wohl nicht zehen und mehr Jahre (Jotham regierte 16 Jahre) unthätig zugewartet haben, bis er endlich als Prophet wirklich auftrat und die Lösung der ihm gewordenen Aufgabe begann, zu der er sich schon bei jener Inauguration mit so freudiger Bereitwilligkeit angeboten hatte (6, 8). Ref. würde daher die Rede lieber entweder früher ansetzen, oder nicht als diejenige betrachten, womit Jesaja seine prophetische Thätigkeit begonnen. Wenn die gleich darauffolgende Rede (Kapp. 2 bis 4.) in dieselbe Zeit gehört, wie die erste, wogegen wir nicht streiten wollen, so nöthigt auch dieß nicht, über die frühern Regierungsjahre Jotham's herabzugehen. Denn „die Beschreibung des Landes, das voll von Schätzen, Rossen, Wagen und Schlössern (Thürmen, Mauren und Thoren) ist", paßt so gut für die früheren als für die späteren Jahre Jotham's, indem schon Ussia Städte und Thürme erbaute, und ein großes gutbewaffnetes Kriegsheer unterhielt (2 Chron. 26, 6. 9 ff.). Wenn ferner, um noch ein anderes Beispiel zu berühren, die Weissagung gegen Babel (Kapp. 13 u. 14.) in enge Verbindung mit der Gesandtschaft des babylonischen Königs Merodach an Hiskia gebracht und gleich darauf mit Rücksicht auf diese Combination gesagt wird: „Für uns ist genug, daß wir die Veranlassung dazu historisch nachweisen können", so ist damit doch etwas zu viel gesagt. Der Idee nach hängt freilich die Untergangsdrohung gegen Babel mit der Weissagung, daß Babel die Theokratie befeinden und bedrängen werde, zusammen; ob aber zugleich auch der Entstehungszeit nach,

ist eine ganz andere Frage, für deren Bejahung der genügende Nachweis schwerlich je geliefert werden wird. Sollten Untergangsdrohungen gegen Babel bei Jesaja überhaupt schon als solche mit jenem drohenden Ausspruche gegen Hiskia zusammenhängen und dieser als historische Veranlassung derselben zu betrachten sein, so müßte auch der ganze zweite Theil des Buches Jesaja durch jenen Ausspruch veranlaßt worden und alsbald auf denselben gefolgt sein, wovon doch Hr. Sch. selbst das Gegentheil annimmt, wenn er diesen zweiten Theil zu Manasse's Zeit entstanden sein läßt. Dazu kommt noch, daß das babylonische Exil von Jesaja nicht erst bei Gelegenheit jener babylonischen Gesandtschaft an Hiskia, sondern schon weit früher, nach Hrn. Schegg's eigener Annahme schon unter Jotham, angedroht wurde, und somit eine Untergangsdrohung gegen Babel, wenn sie doch eine ausdrückliche Ankündigung des Exils zur Voraussetzung und unmittelbaren Veranlassung haben muß, gerade mit dieser frühern Ankündigung in jenem Verhältnisse stehen könnte, in welches sie Hr. Sch. zur späteren unter Hiskia stellt, abgesehen davon, daß Jesaja schwerlich jedes Wort, das er als Prophet geredet, auch schriftlich aufgezeichnet und darum wohl auch die eine und andere Androhung des Exils ausgesprochen haben mag, von der in seinem Buche nichts vorkommt. Wir haben es also bei diesen Zeitbestimmungen nicht mit wirklichen Nachweisungen, sondern nur mit Muthmaßungen zu thun, die dem Einen mehr, dem Andern weniger zusagen mögen.

Auch manchen einzelnen Erklärungen möchte Ref. nicht beistimmen. Wenn z. B. der erste V. des 7. Kap. von einem andern Feldzuge der verbündeten Könige von Israel

und Syrien gegen Juda verstanden wird, als der zweite und zwar von demselben, der 2 Kön. 15, 37 (sollte wohl 16, 5. heißen) mit den nämlichen Worten, wie V. 1., 2 Chron. 28. dagegen ausführlicher beschrieben werde, so ist dieses sicher nicht richtig. Denn abgesehen von der Frage, ob an den beiden Stellen (2 Kön. 16, 5 ff. und 2 Chron. 28) über einen und denselben oder über zwei verschiedene Feldzüge berichtet werde, wobei wir uns aus überwiegenden Gründen für's Letztere entscheiden (Vergl. Quartalschr. 1850. S. 496 ff. und Caspari, über den syrisch-ephraimitischen Krieg unter Jotham und Ahas S. 94 ff.), endet der 2 Kön. 16, 5 ff. beschriebene Krieg durch die Dazwischenkunft des assyrischen Königs damit, daß das damascenisch-syrische Reich aufgelöst und dessen König Rezin getödtet wird, so daß an eine noch spätere Unternehmung dieses Königs in Verbindung mit Phekach gegen Juda nicht gedacht werden kann. Die Worte: וְלֹא יָכֹל לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ Jes. 7, 1. sind daher nur als anticipirende Bemerkung über den Erfolg der Unternehmung zu fassen, und das וַיַּגֶּד לְבֵית דָּוִד וגו vor dem הִלָּחֵם עָלֶיהָ geschehen zu denken. Ohnehin könnte der zweite Vers sich nicht wohl so einfach mit וַיַּגֶּד an den ersten anschließen, wenn er von einem ganz anderen und späteren Kriegszug als der erste reden wollte. Wenn, um auf ein anderes Beispiel zu kommen, כִּפָּה וְאַגְמֹן (9, 14.) von Hieronymus mit incurvantem et refraenantem übersetzt wird, so läßt sich mit ihm nicht viel rechten, denn er erkannte die Unrichtigkeit oder wenigstens große Ungenauigkeit der alexandrinischen Uebersetzung und wollte den hebräischen Text besser wiedergeben, kam jedoch, da er die einzelnen Ausdrücke nicht richtig verstund, oder vielleicht von seinem hebräischen Lehrer

irre geleitet wurde, weiter von demſelben ab, als die Septuaginta ſelbſt. Wenn aber jetzt Hr. Sch. bemerkt, „der Gegenſatz von incurvans und refraenans (beugend und zurückhaltend) und die Uebereinſtimmung mit dem Grundterte trete beſſer hervor, wenn wir etwas freier und allgemeiner „das Gebeugte und Aufrechte“ überſetzen“; ſo iſt doch wohl klar, daß bei dieſer Ueberſetzung nicht der Gegenſatz von incurvans und refraenans, ſondern ein ganz anderer hervortritt, denn daß in incurvans und refraenans in gar keiner Weiſe der Gegenſatz von „gebeugt und aufrecht“ enthalten oder ausgedrückt oder irgendwie angedeutet iſt, leuchtet allzuſehr ein, als daß es beſonders gezeigt zu werden brauchte; aber auch der Gegenſatz des hebräiſchen כָּפָה וְאַגְמוֹן iſt durch jene Ueberſetzung keineswegs ausgedrückt, denn אַגְמוֹן iſt Sumpfgras, Binſen, und כָּפָה iſt Palmzweig (nicht Palme, wie Hr. Sch. zu 19, 15. will) und ſomit hier der Gegenſatz von „hoch und niedrig“, etwa auch, wenn man will, von „groß und klein“ ausgedrückt (LXX: *μέγαν καὶ μικρόν*), nicht aber von gebeugt und aufrecht. Es läßt ſich daher nicht recht abſehen, warum Hr. Sch., wenn er von Hieronymus abweichen zu müſſen glaubte, lieber ein quid pro quo geben, als einfach zum hebräiſchen Text zurückkehren wollte, den doch Hieronymus genau in ſeiner jetzigen Geſtalt (die Vocale abgerechnet) vor ſich hatte und auszudrücken ſich bemühte. Wenn aber Hr. Sch. noch bemerkt: „Wir müſſen nicht gerade ausſchließlich mit Hieronymus an „Alt und Jung“ feſthalten, ſondern können den bildlichen Ausdruck recht wohl in einem weiteren Sinne nehmen“; ſo iſt das nicht treffend, weil Hieronymus bei dem fraglichen Ausdrucke an unſerer Stelle nicht im Entfernteſten an „Alt und

Jung" oder auch nur überhaupt an einen eigentlichen Gegensatz denkt, wie aus seiner dem Texte beigefügten Erklärung deutlich erhellt. Er sagt: Et post caput et caudam incurvantem jungit et depravantem; quod legis praecepta subvertant et rectam depravent viam. Erst zu 19, 15. nimmt Hieronymus den Ausdruck, indem er dem Aquila folgend sein eigene Uebersetzungweise tadelt, und statt incurvantem et refraenantem die Uebersetzung incurvum et lascivientem vorzieht, als Bezeichnung des Gegensatzes von „Jung und Alt" (Opp. tom. III. col. 130. 185. ed. Mart.). Wenn ferner, um von mehreren Beispielen nur noch eines zu berühren, Hr. Sch. in Bezug auf 2, 2—4. und die Parallelstelle Micha 4, 1—3. bemerkt, Micha habe „nach den bestimmten Aussagen bei Jerem. 26, 18. 19. diese Weissagung erst unter dem König Ezechias vorgetragen", so ist das nicht so ausgemacht, als es scheinen könnte. Einige jüdische Aeltesten zur Zeit Jeremia's wußten, daß Micha unter König Hiskia als Prophet thätig gewesen sei und auch unter ihm die Drohung gegen Jerusalem 3, 12. ausgesprochen habe. Allein daß durch ihre Angabe (Jer. 26, 18.) die prophetische Thätigkeit Micha's auf die Zeit Hiskia's eingeschränkt und der Angabe der Ueberschrift bei Micha (1, 1.) widersprochen werde, ist eine ganz willkührliche und unbegründete Annahme oder Behauptung. Jene Aeltesten sagen bloß, ohne die Dauer von Micha's prophetischer Wirksamkeit angeben zu wollen, er habe unter Hiskia geweissagt. Damit ist aber ein Weissagen unter Jotham und Achas, wie es die Ueberschrift behauptet, nicht ausgeschlossen. Und wenn auch die fragliche messianische Stelle in der jetzigen Zusammenordnung der Reden Micha's erst nach jener Drohung gegen Jerusalem vorkommt, so folgt

bilitas). In der Bibel kommt zwar das Verbum im Kal nicht vor, aber im Niphal ziemlich oft und immer in der Bedeutung: hingeſtellt ſein, ſich hinſtellen, daſtehen, feſtſtehen; dann im Hiph. in der Bedeutung: ſtellen, hinſtellen; im Hoph. wie im Niph., und im Hitp. wieder in der Bedeutung: ſich hinſtellen, hinſtehen, daſtehen. Demgemäß iſt מַצֵּבָה das, was aufgeſtellt, hingeſtellt wird, was da ſteht, feſt ſteht, und kommt wirklich vor für ein ſteinernes Denkmal (Geneſ. 35, 14.), namentlich Grabdenkmal (Geneſ. 35, 20.), auch Denkmal überhaupt (2 Sam. 18, 18.), häufig für Bildſäulen, namentlich Götzenbilder (Exod. 23, 24. 34, 13. Deut. 7, 5. 12, 3. 2 Kön. 10, 26. 17, 10. Hoſ. 10, 1 f. Mich. 5, 12. Jer. 43, 13. Ezech. 26, 11.). Damit iſt zugleich der bibliſche Sprachgebrauch in Betreff des Wortes nachgewieſen. In der Bedeutung „Sproß" kommt es, abgeſehen von unſerer Stelle, nirgends vor, und auch hier kann es dieſelbe nicht haben, denn das מַצֵּבָה iſt übrig, nachdem der Baum gefällt, umgehauen, und ſomit nicht einmal mehr der Stamm, geſchweige denn ein Zweig oder Sprößling übrig gelaſſen iſt. Das מַצֵּבָה muß alſo nach dem Zuſammenhange, wie nach der Etymologie, der Wurzelſtock ſein; er iſt einem fruchtbaren Samen vergleichbar, ſofern er neue Sprößlinge treiben und aus dieſen ein neuer Baum aufwachſen kann. — Das hebr. נֵצֶר 11, 1. hat zwar Hieronymus mit flos überſetzt, er folgt aber dabei ſichtlich nur den LXX., welche ἄνθος haben, und iſt ſelbſt nicht der Meinung, daß dieſe Ueberſetzung genau und richtig ſei, obwohl er in der Erklärung ſagt, daß נֵצֶר flos bedeute (Et pro flore, qui hebraice dicitur Neser sc.), denn er bemerkt zu 14, 19.: Neser autem proprie virgultum appellatur, quod ad radices arborum nascitur, et quasi

inutile ab agricolis amputatur. Diese Erklärung wird schwerlich Jemand anfechten wollen, und Hr. Sch. selbst adoptirt sie an dieser Stelle geradezu und übersetzt נֵצֶר mit „Sproß". Er hätte daher nicht so einfach und assertorisch erklären sollen: „Zweig und Blume (נֵצֶר, Blüthe)", ein Zweig, der sich zur herrlichen Blume entfaltet; dieser Fortschritt liegt auch in egredietur und ascendet, noch bestimmter im Hebr. יֵצֵא und יִפְרֶה (bringt Frucht)". Letzteres ist eine willkührliche Deutelei, denn der Begriff „blühen", „sich zur Blume entfalten" liegt ebensowenig in יִפְרֶה als in ascendet. Im Uebrigen aber ist ganz klar, daß נֵצֶר ebenso dem חֹטֶר parallel und synonym ist und sein muß, wie מִשָּׁרָשָׁיו dem מִנֹּבְעָ.

Manches derartige würde Hr. Sch. wohl haben vermeiden können, wenn er die besseren Bearbeitungen Jesaja's aus älterer und neuerer Zeit etwas sorgfältiger zu Rathe gezogen hätte. Es klingt daher fast animos, wenn es S. VIII. heißt: „Mir standen nur wenige zu Gebote, und ich hatte nach vielen nicht einmal Verlangen"; und (S. VII.): „Die Exegese unserer Tage ist nahe daran, in ihrem eigenen Fette zu ersticken. Kaum glaubt man, einen Vers gründlich erklärt zu haben, wenn man nicht auf alle 1001 Ausleger Rücksicht genommen." Man könnte hiernach meinen, in unseren Tagen erscheinen die voluminösesten Commentare und werde von den Commentatoren bei jeder Schriftstelle die vollständigste Anführung und Beurtheilung aller Auslegungsweisen angestreckt, da doch das Eine wie das Andere gerade in neuerer Zeit immer weniger üblich zu werden pflegt, und dagegen in hohem Grade bei den angesehensten älteren Exegeten zu treffen ist. So viel Ref.

weiß, ist seit Corn. a Lapide kein so umfangreicher über die ganze hl. Schrift (wenige altteſtamentl. Bücher ausgenommen) sich erstreckender und die verschiedenen Ansichten der Exegeten im gleichen Maaße berücksichtigender Commentar erschienen, wie der seinige; aber daß hier die Exegese in ihrem eigenen Fette erstickt sei, wird schwerlich selbst derjenige behaupten, der in diesem Commentar Vieles für unnöthig und überflüssig hält. In noch umfassenderer und vollständigerer Weise hat Jo. de Pineda in seinem Comment. über d. B. Job, le Blanc in s. Comment. über die Psalmen ꝛc. die verschiedenen Ansichten der Exegeten angeführt und beurtheilt, aber ihre Commentare gehören gerade zu den angesehensten und brauchbarsten. Aehnliches gilt schon von den Commentaren des hl. Hieronymus und der Kirchenlehrer sagt gelegenheitlich sogar ausdrücklich: Commentatoris est officium, multorum sententias ponere (Apolog. adv. Rufinum. Lib. I. Tom. 4. P. 2. p. 373. ed. Mart.). Daß er vollkommen Recht habe, sollte keines Beweises bedürfen.

„Auf die „Ueberſetzung", heißt es S. VIII., ward alle Sorgfalt verwendet; sie sollte in sich nicht bloß die Würde und Kraft, sondern auch die Anmuth und Schönheit des Grundtextes vereinigen, so weit dieß darzustellen in meinen Kräften lag." Und wirklich läßt sich nicht läugnen, daß dieselbe mit Geschmack gearbeitet und angenehm zu lesen ist. Unter dem Grundtext wird übrigens nur die lateinische Vulgata gemeint sein können, denn sie bildet die Grundlage oder das Original der Ueberſetzung. An einzelnen Stellen jedoch ist von diesem Texte abgewichen worden, und zwar mit Recht, an andern aber auch ohne Noth und mit Unrecht. Letzteres ist z. B. der Fall, wenn

abalienati sunt retrorsum (1, 4.) überſetzt wird mit: ſind abgewichen; plena judicii (1, 21.) mit: voll Geradheit; in vertice montium (2, 2.) mit: an der Spitze der Berge; ingredere in petram (2, 9.) mit: Flieh' auf den Felſen; robur aquae (3, 1.) mit: Stütze des Trankes; super omnem locum montis Sion (4, 5.) mit: über jede Stätte des Sion u. ſ. w. Und in all den berührten Fällen, wie in noch manchen andern, iſt die Abweichung von der Vulgata zugleich auch Abweichung vom hebr. Urtext. Es handelt ſich dabei zwar meiſtens um Kleinigkeiten, aber eine gute Ueberſetzung muß es auch mit Kleinigkeiten genau nehmen, um ſo mehr als das kleinlich ſcheinende es nicht immer wirklich iſt.

Einen Punkt, über den Mehreres zu bemerken wäre, müſſen wir hier übergehen, nämlich das Schwanken einer Ueberſetzung zwiſchen dem Text der lateiniſchen Vulgata und den bibliſchen Urtexten, ſo daß dann ein Text, der wirklich als das Original einer ſolchen Ueberſetzung bezeichnet werden könnte, gar nirgends exiſtirt.

Uebrigens wollen die gemachten Bemerkungen keineswegs das oben ausgeſprochene Lob abſchwächen. Arbeiten dieſer Art werden einer etwas ſtrengeren Beurtheilung im Einzelnen immer verſchiedene Anläſſe zu Bemerkungen und Berichtigungen geben, ohne daß ſich darum ſchon ihre Trefflichkeit im Ganzen in Abrede ſtellen ließe.

Eine ſchätzbare Beigabe ſind im zweiten Theile die fünf Anhänge, worunter namentlich der dritte „zu Iſaias XXXVI — XXXIX.", und der vierte „über Aſſyrien und Babylonien" ſehr leſenswerth ſind.

Welte.

---

weiß, ist seit Corn. a Lapide kein so umfangreicher über die ganze hl. Schrift (wenige altteſtamentl. Bücher ausgenommen) ſich erſtreckender und die verſchiedenen Anſichten der Exegeten im gleichen Maaße berückſichtigender Commentar erſchienen, wie der ſeinige; aber daß hier die Exegeſe in ihrem eigenen Fette erſtickt ſei, wird ſchwerlich ſelbſt derjenige behaupten, der in dieſem Commentar Vieles für unnöthig und überflüſſig hält. In noch umfaſſenderer und vollſtändigerer Weiſe hat Jo. de Pineda in ſeinem Comment. über d. B. Job, le Blanc in ſ. Comment. über die Pſalmen ꝛc. die verſchiedenen Anſichten der Exegeten angeführt und beurtheilt, aber ihre Commentare gehören gerade zu den angeſehenſten und brauchbarſten. Aehnliches gilt ſchon von den Commentaren des hl. Hieronymus und der Kirchenlehrer ſagt gelegenheitlich ſogar ausdrücklich: Commentatoris est officium, multorum sententias ponere (Apolog. adv. Rufinum. Lib. I. Tom. 4. P. 2. p. 373. ed. Mart.). Daß er vollkommen Recht habe, ſollte keines Beweiſes bedürfen.

„Auf die „Ueberſetzung", heißt es S. VIII., ward alle Sorgfalt verwendet; ſie ſollte in ſich nicht bloß die Würde und Kraft, ſondern auch die Anmuth und Schönheit des Grundtextes vereinigen, ſo weit dieß darzuſtellen in meinen Kräften lag." Und wirklich läßt ſich nicht läugnen, daß dieſelbe mit Geſchmack gearbeitet und angenehm zu leſen iſt. Unter dem Grundtext wird übrigens nur die lateiniſche Vulgata gemeint ſein können, denn ſie bildet die Grundlage oder das Original der Ueberſetzung. An einzelnen Stellen jedoch iſt von dieſem Texte abgewichen worden, und zwar mit Recht, an andern aber auch ohne Noth und mit Unrecht. Letzteres iſt z. B. der Fall, wenn

abalienati sunt retrorsum (1, 4.) überſetzt wird mit: ſind abgewichen; plena judicii (1, 21.) mit: voll Geradheit; in vertice montium (2, 2.) mit: an der Spitze der Berge; ingredere in petram (2, 9.) mit: Flieh' auf den Felſen; robur aquae (3, 1.) mit: Stütze des Trankes; super omnem locum montis Sion (4, 5.) mit: über jede Stätte des Sion u. ſ. w. Und in all den berührten Fällen, wie in noch manchen andern, iſt die Abweichung von der Vulgata zugleich auch Abweichung vom hebr. Urtext. Es handelt ſich dabei zwar meiſtens um Kleinigkeiten, aber eine gute Ueberſetzung muß es auch mit Kleinigkeiten genau nehmen, um ſo mehr als das kleinlich ſcheinende es nicht immer wirklich iſt.

Einen Punkt, über den Mehreres zu bemerken wäre, müſſen wir hier übergehen, nämlich das Schwanken einer Ueberſetzung zwiſchen dem Text der lateiniſchen Vulgata und den bibliſchen Urtexten, ſo daß dann ein Text, der wirklich als das Original einer ſolchen Ueberſetzung bezeichnet werden könnte, gar nirgends exiſtirt.

Uebrigens wollen die gemachten Bemerkungen keineswegs das oben ausgeſprochene Lob abſchwächen. Arbeiten dieſer Art werden einer etwas ſtrengeren Beurtheilung im Einzelnen immer verſchiedene Anläſſe zu Bemerkungen und Berichtigungen geben, ohne daß ſich darum ſchon ihre Trefflichkeit im Ganzen in Abrede ſtellen ließe.

Eine ſchätzbare Beigabe ſind im zweiten Theile die fünf Anhänge, worunter namentlich der dritte „zu Iſaias XXXVI — XXXIX.“, und der vierte „über Aſſyrien und Babylonien“ ſehr leſenswerth ſind.

Welte.

4.

Commentar über die Offenbarung des Apostel Johannes von Lic. C. Stern, außerordentlichem Professor der kathol. Theologie an der Universität zu Breslau. I. Abtheilung. Einleitung. Breslau, In Commission bei Ferdinand Hirt. 1851. Preis 54 kr.

Diese Schrift enthält eine zwar nicht umfangreiche, aber sehr gehaltvolle Untersuchung über das schwierigste Buch des neutestamentlichen Kanons, der man überall ansieht, daß sie wirklich „die Frucht angestrengter Forschung und ernsten Nachdenkens" ist, wofür sie von dem Hrn. Verf. ausgegeben wird. In Betreff der Schwierigkeiten, die sich dem Ausleger der johanneischen Apokalypse in den Weg legen, bemerkt er in dem Vorworte: „Ich habe mir die großen Schwierigkeiten der Erläuterung und die Unmöglichkeit, den Schleier des tief Geheimnißvollen ganz hinwegzuheben, nicht verhehlt; werden ja doch die künftigen Jahrhunderte und zumal die zweite Ankunft des Herrn manchem Bilde der Apokalypse erst das rechte Licht geben. Gleichwohl habe ich mich an die Deutung des Buches gewagt, weil ich überzeugt bin: es sei nicht unerklärbar, es sei keineswegs mit sieben Siegeln verschlossen, sondern unversiegelt gemäß Offenb. 22, 10." Ueber die Gewinnung des richtigen Verständnisses aber sagt er ganz mit Recht: „Der Schlüssel des Verständnisses liegt ohne Zweifel in einer unbefangenen Auffassung des alttestamentlichen Prophetismus. Wer darin sorgfältige Umschau gehalten, wird bekennen: die Offenbarung des heiligen Apostel Johannes eröffne zwar einen reichen Schatz übernatürlicher Kunde

über die wichtigsten Schicksale der Kirche und ihren herrlichen Sieg, sie vervollständige den Lehrgehalt der übrigen neutestamentlichen Schriften: aber sie sei kein Zauberspiegel, worin man über jede wichtige Angelegenheit des religiösen und politischen Lebens aller Jahrhunderte des Christenthums Aufschluß erhält."

Nach einer kurzen Erörterung über die Prophetie und „göttliche Einsprache" überhaupt (§. 1.) und die prophetische Vision als alleinige Form der johanneischen Offenbarung insbesondere (§. 2.) wird zunächst der Inhalt des Buches in ziemlich ausführlicher aber klarer und zum Theil erläuternder Weise angegeben (§. 3.). Dabei scheint es aber, daß Hr. Stern in der Apokalypse den Chiliasmus ausgesprochen finde, wenn er von einem „Wiederaufleben der Blutzeugen" und einem „tausendjährigen Reiche" in Folge der ersten Auferstehung nach dem Sturze des Antichrists redet. Wir glauben jedoch, wenn gleich Apok. 20, 2—5. die scripturistische Basis für den Chiliasmus bildet, daß die chiliastische Auffassung der Stelle, welche unter der ersten Auferstehung eine leibliche denkt, schon mit den Textesworten selbst unverträglich sei (vergl. Quartalschr. 1849. S. 319 ff. 1851. S. 310 f.). Im folgenden §. wird, was nach dem dargelegten Inhalte nicht mehr schwer war, die Einheit des Buches nachgewiesen (§. 4). Hier scheint übrigens die Vergleichung desselben mit einem idealen Tempel mit Vorhalle, Heiligem und Allerheiligstem, wobei selbst das Tempelarchiv sein ideales Abbild fand, etwas gesucht, das Verständniß nicht gerade fördernd, und von dem Apostel oder dem ihn erleuchtenden heiligen Geiste sicherlich nicht intendirt.

Im 5ten §. wird gezeigt, daß die johanneische Offen-

darung urſprünglich ſchon griechiſch geſchrieben worden ſei. Wenn wir auch auf den zuerſt angeführten Grund, den Gebrauch der griechiſchen Edelſteinnamen im 21. Kapitel kein großes Gewicht legen, weil dieſe Namen großentheils auch ſchon in der alexandriniſchen Ueberſetzung vorkommen (Exod. 28, 17—20.), die eben doch Ueberſetzung iſt; ſo wird die Sache dennoch durch die Uebrigen für ſie vorgebrachten Gründe vollkommen außer Zweifel geſtellt, nämlich durch den Gebrauch des griechiſchen Längenmaaßes (14. u. 21.) und des griechiſchen Getreidemaaßes (6, 6.), durch die griechiſche Ueberſetzung hebräiſcher Wörter (9, 11.), die griechiſche Buchſtabenſymbolik (1, 8. 21, 6. 22, 12.), die ſymboliſche Zahl (13, 18.), die vielen ächt griechiſchen Ausdrücke (z. B. *πυρρός*, *ἡμιώριον*, *μεσουράνημα*, *ποταμοφόρητος*, *τετράγωνος*, λ.) und die Benützung der alexandriniſchen Ueberſetzung. In Betreff der grammatiſchen und ſyntaktiſchen Eigenthümlichkeiten der Apokalypſe bemerkt Hr. Stern ganz richtig, daß ſie ſich aus dem feſſelloſen Schwunge der göttlichen Begeiſterung und der Herübernahme der altteſtamentlichen Prophetenſprache erklären, zeigt aber zugleich, daß gerade in dieſer Beziehung eine auffallende Verwandtſchaft zwiſchen der Apokalypſe und dem vierten Evangelium obwalte.

Der 6te §. handelt „Ueber den Verfaſſer, die Zeit und den Ort der Abfaſſung nach den in der Apokalypſe ſelbſt enthaltenen Andeutungen.“ In Betreff des Verfaſſers wird gezeigt, daß der in der Ueberſchrift genannte Johannes nur der Apoſtel und Evangeliſt ſein könne, und die Einwendung, daß derſelbe hier ſo wenig als beim vierten Evangelium und den johanneiſchen Briefen ſeinen Namen ausdrücklich nennen und voranſtellen würde, mit der Er-

wiederung abgewiesen: „Es genügte, im Evangelium sich als Augen- und Ohrenzeugen der Wunder und Lehren Jesu, als den Jünger, den der Herr lieb hatte, kenntlich zu machen; es war bei den Briefen vollkommen hinreichend, durch Uebereinstimmung mit dem Sprachcharakter des vierten Evangeliums, durch deutliche Anklänge an dessen Ideengehalt über den Verfasser einen Leserkreis christlicher Gemeinden aufzuklären, der ohnehin seinen Mittelpunkt in dem wohlbekannten ephesinischen Apostelgreise hatte. Anders verhält es sich mit der Apokalypse. Ein Buch, welches so wunderbare Geheimnisse in räthselhafter Sprache umschließt, welches ganz neue und eigenthümliche Offenbarungen verspricht, konnte es wohl, zumal im Hinblick auf das Beispiel altteſtamentlicher Propheten, ohne den Namen des Verfassers in die Welt gehen? Nein, hier war es vielmehr ein gerechter Wunsch, den Namen des Mannes zu erfahren, dessen Geist so hoher Dinge war gewürdigt worden; mit einem Worte: von diesem Namen hing die Glaubwürdigkeit der mitgetheilten Offenbarung ab". Gegen die andere Einwendung, daß die Apokalypse in Form und Darstellungsweise vom vierten Evangelium und den johanneischen Briefen sich auffallend unterscheide, bemerkt Hr. Stern: „Man überlegt nicht das Ungereimte der Forderung, daß ein Schriftsteller in jedem seiner Werke, sollte auch der Gegenstand in allen der nämliche sein, dieselben Ausdrücke und Redeweisen gebrauchen müsse; man übersieht den so verschiedenen Charakter einer evangelischen Berichterstattung, einer brieflichen gemüthvollen Zusprache und einer Weissagung, welche die ganze Zukunft der Kirche Jesu Christi umfaßt und bildlich vorzeichnet; man bedenkt nicht, wie zweckgemäß der Apostel Johannes, welcher ganz

in dem Bilder- und Anschauungskreise der alten Propheten lebte, auch der sprachlichen Darstellung eine Farbe gab, die den Hebraismus in seiner prophetischen Schwungkraft ausprägte." In Betreff der Abfassungszeit ändert Hr. St. seine frühere, im Freiburger Kirchenlexicon (I. 317.) ausgesprochene Ansicht, daß Johannes die Offenbarung unter Nero geschaut und unter Galba niedergeschrieben habe, dahin, daß beides während seiner Verbannung unter Domitian geschehen sei, behält jedoch die specielle Beweisführung dem nachfolgenden Commentare vor.

Der 7te §. handelt: „Ueber den Verfasser, die Zeit und den Ort der Abfassung der Apokalypse nach den Zeugnissen der kirchlichen Ueberlieferung." Es werden hier in drei Abschnitten zuerst die traditionellen Zeugnisse vom Ende des ersten bis zum Ende des zweiten, dann vom Ende des zweiten bis zum Ende des dritten, endlich vom Ende des dritten bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts untersucht, so ausführlich und sorgfältig, als es die Wichtigkeit des Gegenstandes und die theilweise Schwierigkeit desselben erforderte. Was zunächst den ersten Zeitraum betrifft, so findet sich in den Schriften der apostolischen Väter, wenn man die Fragmente des Papias ausnimmt, kein bestimmtes Zeugniß über den apostolisch-johanneischen Ursprung der Apokalypse, wohl aber einige Anspielungen an einzelne Stellen derselben bei Barnabas und Hermas. In Bezug auf Papias aber zeigt Hr. St., daß er wirklich ein Schüler des Apostels Johannes gewesen sei und dessen Apokalypse als ein göttlich inspirirtes Buch gebraucht habe. Ein ausdrückliches Zeugniß sodann für die Abfassung des Buches durch den Apostel Johannes legt der Märtyrer Justinus ab, und Hr. St. zeigt, daß die Bemühungen,

dasselbe durch Annahme von Interpolationen oder anderartig zu entkräften, vergeblich seien. Weiter bezeugen Theophilus von Antiochien, Melito von Sardes, die Christen zu Vienne und Lyon und ganz besonders Irenäus theils indirect, theils direct den apostolisch-johanneischen Ursprung der Apokalypse, wie Hr. St. ausführlich nachweist. Aus dem dritten Jahrhundert bezeugen dieselbe Sache Hippolytus, Schüler des Irenäus, Ammonius, Lehrer des Origenes, Clemens Alexandrinus, Origenes, Apollonius von Ephesus, Tertullian, Cyprian und Victorinus von Petavium. Dagegen Dionysus d. Gr. von Alexandrien, um die Mitte des dritten Jahrh., erhob Zweifel gegen den apostol. Ursprung der Apokalypse und suchte sie einem epheseniſchen Presbyter Johannes zu vindiciren; Hr. St. zeigt aber, daß dieser Versuch nicht auf traditionelle, sondern nur auf kritische und polemische Gründe sich stütze; daß der angebliche Presbyter Johannes nicht zu den „kirchlichen Größen" gehört haben könne, was doch vom Verfasser der Apokalypse jedenfalls angenommen werden müsse; daß ferner jener Presbyter „sich offenbar vor aller Welt als Betrüger gezeichnet haben würde mit den Worten: ich Johannes, euer Bruder und Mitgenosse in der Trübsal, bin auf der Insel Patmos gewesen, um des Zeugnisses Jesu Christi willen"; daß endlich, wenn etwa der Apostel Johannes die Offenbarung geschaut, ein Anderer aber sie niedergeschrieben hätte, entweder der Auftrag des Niederschreibens erwähnt, oder vom Apostel in der dritten Person die Rede sein müßte. Aus der Zeit vom Ende des dritten Jahrhunderts an erscheinen in der lateinischen Kirche als Zeugen für die Aechtheit der Apokalypse Lactantius, Hilarius, Hieronymus, der liber comitis, Augustinus, Paulinus v. Nola, Marius Victorinus

Afer, Julius Firmicus Maternus, Optatus von Mileve, Fauſtinus Presbyter, Philaſtrius, Rufinus und mehrere Andere, auch die Synoden von Hippo (393) und Carthago (397); in der griechiſchen und ſyriſchen Kirche Methodius, Biſchof von Olymp, Epiphanius, Athanaſius, Baſilius, Gregor von Nyſſa, Cyrillus von Jeruſalem (nicht entſchieden), Cyrillus von Alexandrien, Ephräm und Jacob von Edeſſa. Dagegen Euſebius von Cäſarea ſchwankt, Chryſoſtomus benützt keine Stelle aus der Apokalypſe, Gregor von Nazianz ſagt, Einige halten ſie für ächt, die Mehrzahl aber für unächt.

Aus dieſem hiſtoriſchen Sachverhalte ergibt ſich von ſelbſt, daß der apoſtoliſch-johanneiſche Urſprung der Apokalypſe durch die kirchliche Ueberlieferung vom Anfang an einſtimmig und ſeit der Mitte des dritten Jahrhunderts wenigſtens immer noch mit großer Majorität bezeugt iſt, und die Zweifel gegen ihre Aechtheit nur verhältnißmäßig kurze Zeit dauerten. Die dießfallſige Unterſuchung des Hrn. St. iſt muſterhaft, und das angeſtellte Zeugenverhör ebenſo umſichtig als unparteiiſch, und wenn Ref. einen Wunſch äußern wollte, ſo wäre es nur der, daß die Oppoſition gegen die Apokalypſe, wie ſie im chriſtlichen Alterthume ſich gebildet, etwas beſſer hätte beleuchtet werden mögen. Wenn z. B. Dionyſius d. Gr. ſagt: „Einige von unſern Vorfahren haben das Buch durchweg verworfen und widerlegt ꝛc.“; ſo hätte die Frage nach dieſen Vorfahren (*τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν*) doch auch aufgeworfen und zu beantworten wenigſtens verſucht, nicht aber geſagt werden ſollen, er habe „die erſten Zweifel, welche für die oberflächliche Betrachtung wichtig erſcheinen dürften,“ gegen die Apokalypſe geäußert. Auch die Frage, wie wohl

Gregor von Nazianz dazu gekommen sein möge, zu sagen, daß die Mehrzahl (πλείους) die Apokalypse für unächt halte, hätte sich vielleicht doch wenigstens etwas befriedigender beantworten lassen, als bloß damit, daß seine Aussage unwahr und ein Beweis von äußerst geringer Umschau in den kirchlichen Denkwürdigkeiten sei, womit wir jedoch dieses Urtheil keineswegs als ein völlig falsches bezeichnen wollen.

Was die Zeit der Abfassung betrifft, so setzen die meisten alten Schriftsteller die Verbannung des Apostels nach der Insel Patmos in die Regierungszeit des Domitian, unter denselben namentlich schon Irenäus, die wenigen Uebrigen theils in die Zeit des Claudius, theils in die des Nero. Hr. St. zeigt aber, wie wohl nur ganz kurz, daß die letzteren beiden Ansichten unhaltbar seien.

Der 8te §. gibt noch kurz die Veranlassung und den Zweck des Buches an, und der 9te enthält eine übersichtliche Aufzählung der besonderen Werke über die Apokalypse, die zwar auf Vollständigkeit keinen Anspruch macht, aber doch die bedeutenderen Leistungen aus älterer und neuerer Zeit sorgfältig zusammenstellt.

Möge Hr. St. den versprochenen Commentar selbst, für welchen die vorliegende Einleitung zu den besten Erwartungen berechtigt, in Bälde erscheinen lassen.

Welte.

5.

I. **Die Festtage des Herrn in ihren Geheimnissen,** dargestellt durch allgemeine faßliche Predigten für Stadt und Land. Von Dr. **Xaver Maßl,** Mitglied der theologischen Fakultät an der k. k. Ferdinand's Universität zu Prag, Dechant, Stadtpfarrer und kgl. Distrikts-Schulinspector zu Passau. Zweite vermehrte Auflage. — Schaffhausen, Verlag der Hurter'schen Buchhandl. 1851. S. 390. Preis 1 fl. 48 kr.

II. **Christliche Tugendschule, oder Unterweisungen in den christlichen Tugenden.** Kanzelvorträge an Monatsonntagen. Ein Beitrag zum Damme gegen die hohe Fluth der Entsittlichung unserer Zeit. Allen christlichen Familien gewidmet von **X. Maßl** ꝛc. I. Cursus. Die drei göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe. Schaffhausen, Verlag der Hurter'schen Buchhandlung. 1850. S. 420. Pr. 1 fl. 48 kr. — II. Cursus. Die vier Cardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmuth, Mäßigkeit. Ebendaselbst 1851. S. 411. Pr. 1 fl. 48 kr.

III. **Der Kreuzweg des Herrn.** III. Die Kreuzigung Jesu in ihren Geheimnissen und sittlichen Anwendungen mit Rücksicht auf unsere Zeitverhältnisse. Sieben Abendandachts- und Kanzelvorträge von Dr. **X. Maßl** ꝛc. Schaffhausen. Verlag der Hurter'schen Buchhandl. 1851. S. 120. Preis 36 kr.

IV. **Musterpredigten** von **P. Thomas v. Arezzo,** ehemal. Hofprediger bei St. Cajetan in München. Herausgegeben zum Besten des Missionsvereins in der Erzdiöcese München-Freising. Erster Band. München 1851. Joh. Palm's

Buchhandlung. Zweiter Band, ebendaselbst 1851. Preis von I. u. II. 3 fl. 12 kr.

V. **Predigten** von **Fr. Leop. Bruno Liebermann**, Doctor der Theologie und Generalvicar des Bisthums Straßburg. Herausgegeben von Freunden und Verehrern des Verewigten. Erster Band, vom ersten Sonntage im Advent bis Septuagesimä. Mit dem Bildnisse des Verfassers. Mainz bei Kirchheim und Schott. 1851. S. 432. Pr. 2 fl.

VI. **Ein Kirchenjahr.** Predigten, Homilien und Exhortationen auf alle Sonntage und die meisten Feiertage des kathol. Kirchenjahres. Von **Franz Ignaz Wankmüller**, Pfarrer in Straß, vordem Kaplan in Augsburg. Erste Lieferung. Augsburg, 1851. Verlag der B. Schmid'schen Buchhandlung (F. C. Kremer). S. 183. Zweite Lieferung, ebendaselbst. S. 186. Preis jeder Lieferung 48 kr.

VII. **Musterpredigten der katholischen Kanzelberedsamkeit Deutschlands aus der neuern und neuesten Zeit.** Gewählt und herausgegeben von **A. Hungari**, Pfarrer zu Rödelheim im Großherzogthume Hessen. Mit bischöfl. Approbation. Bd. V—X. Zweite gänzlich umgearbeitete Auflage. Frankfurt a. M. J. D. Sauerländer's Verlag. 1850—51. Preis per Band 2 fl.

Die Erzeugnisse in der homiletischen Literatur sind trotz des vielen Vorhandenen noch immer nicht im Abnehmen begriffen. Die Quartalschrift hebt, indem sie oben angezeigte Werke zur Besprechung bringt, aus der Masse des im letzten Jahre Erschienenen nur Einiges hervor.

I. Maßl hat schon seit längerer Zeit als exegetischer und homiletischer Schriftsteller einen vortheilhaft bekannten

Namen. Was die „Predigten für die Festtage“ in seiner Sammlung von „Festtags- und Gelegenheitsreden“ der IV. Bd., der oben angezeigt ist, insbesondere betrifft, so bildet das für sie zum Voraus ein günstiges Vorurtheil, daß sie innerhalb zweier Jahren bei der großen Fluth der Predigtliteratur eine zweite Auflage erlebten. Diese Predigten führen den Titel: „die Festtage des Herrn in ihren Geheimnissen“ nicht ohne Grund, weil der Verfasser bei den Festen des Herrn vorzugsweise von deren dogmatischer Bedeutung ausgeht, und diese zum Gegenstand seiner weiteren Betrachtungen macht, oder wenigstens an dieselben die ihm passend erschienenen Erörterungen anknüpft. Die Feste, von denen sich in diesem Bande Predigten vorfinden, sind: Weinachtsfest (drei Predigten), Jahresschluß (vier); Neujahrstag (drei); Fest der Erscheinung des Herrn (drei); Charfreitag (zwei); Osterfest und Ostermontag (vier); Himmelfahrtsfest (drei); Pfingstfest und Pfingstmontag (drei); sodann noch je eine Predigt auf das Dreifaltigkeitsfest, Frohnleichnamsfest, Kirchweihfest und eine zur Feier der Thronbesteigung des Königs von Baiern, Maximilian II.

Man sieht aus diesem Verzeichnisse, daß das Frohnleichnamsfest, das doch zu den bedeutendsten unter den Festen des Herrn gehört, nur sparsam bedacht ist gegenüber den andern Festen. Sodann aber ist gar nicht einzusehen, wie der Jahresschluß, wenn er nicht in Beziehung zum Neujahrsfeste als dem Feste der Beschneidung des Herrn gebracht wird, was hier nicht geschehen ist und auch gewöhnlich nicht geschieht, und noch viel weniger, wie der Tag der Thronbesteigung des Königs Max. von Baiern zu den Festtagen des Herrn gezählt wird. Daher

hätten diese Predigten entweder aus diesem Bande wegbleiben sollen, oder es wäre auch für diesen Band nur der allgemeine Titel: „Fest- und Gelegenheitspredigten", wie für die drei andern, der angemessenste gewesen.

Abgesehen von dieser an sich nur das Aeußere der Sache betreffenden Ausstellung verdienen die Predigten in ihrem Werthe anerkannt zu werden. Die Aushebung der Themate kann mit Rücksicht auf den Inhalt eines gegebenen Festes meist als gelungen bezeichnet werden. Sie sind in der Regel nicht weit hergeholt und gesucht, sondern einfach aus der Sache selbst gezogen. So z. B. wählt er am Jahresschluß 1849 aus dem Textesvorspruche: „Ich habe die ewigen Jahre zu Gemüthe genommen Ps. 76, 6." einfach als Thema: „Gedanken über die Ewigkeit, was sie ist und wozu sie ermahnt." Am Feste der Erscheinung des Herrn redet er von dem Vertrauen auf Gottes Vorsicht und zeigt in der Geschichte der drei Weisen aus Morgenland, wie wir gleich ihnen auf Gottes Vorsicht vertrauen müssen, daß sie uns erstens „auf unsern Wegen leite", zweitens „uns in unsern Beschwerden unterstütze", drittens in „unsern Unternehmungen segne." Ebenso sind seine Unterabtheilungen vielfach sehr zweckmäßig geordnet, z. B. pag. 73: „Die Ewigkeit mahnt a. zur Buße für das Vergangene, b. zur Lostrennung von dem Zeitlichen für die Gegenwart, c. zur Standhaftigkeit für die Zukunft, d. zum öftern Andenken an die Ewigkeit für immer"; ferner pag. 131: „Kein Verlust ist größer und für uns so schwer, als der Verlust der Zeit a. betrachtet die Vergangenheit — könnt ihr sie zurückrufen? b. be-

trachtet die Gegenwart — könnet ihr sie aufhalten? c. betrachtet die Zukunft — habt ihr sie in euerer Gewalt?"

Der Verfasser sieht es bei Auswahl seiner Themate, wie bei Anordnung seiner Partitionen und Unterabtheilungen nicht auf schlagende Wörter oder Glanzgedanken ab, sondern sucht meist praktische Gesichtspunkte hervorzuheben, an die er den Stoff bequem anfügen kann, den er eben gerne vorbringen möchte.

Man muß es dem Verfasser nachsagen, daß er anscheinend schwierige Themate vielfach recht gemeinverständlich, ansprechend und treffend zu behandeln weiß. Seine Ausführungen, wenn sie auch nicht immer sehr tief gehen, sind doch genügend und, so viel es Zeit und Raum gestatten, allseitig. Er legt auch bei seinen Ausführungen sichtlich ein größeres Gewicht auf das praktische Eingehen in die verschiedenen Lebensverhältnisse, ihre Mängel und Bedürfnisse, als auf äußern Redeprunk. So will er z. B. S. 360 die Ehrerbietigkeit vor dem allerheiligsten Sakramente des Altars einschärfen, indem er sich folgender Wendung bedient: „Wenn die fromme Maria Clotilde, Königin von Sardinien, dem hl. Altarssacramente auf der Straße begegnete, wenn es eben zu einem Kranken getragen wurde, so ließ sie mit ihrem Wagen anhalten, stieg aus und warf sich auf der bloßen Erde auf die Kniee nieder. Was thun aber Viele von euch? Viele von euch haben nicht einmal in der Kirche vor dem hl. Altarssacramente die schuldige Andacht und Ehrerbietung, viel weniger, wenn sie demselben auf der Straße begegnen. Dem gemeinsten Knechte, der gemeinsten Dirne fällt es nicht ein, daß sie sich niederknieen und den verborgenen Gott anbeten sollten, kaum daß sie nur stehen bleiben und

den Hut rücken, ja, ich hatte am verflossenen Frohnleichnamsfeste in der Stadt das mein Herz zerschneidende Aergerniß zu sehen, wie einige Bauernbursche, nur wenige Schritte vom hochwürdigsten Gute entfernt, mit der größten Unverschämtheit ihre Hüte aufbehielten. Ich sage nicht, daß diese Unverschämten aus dieser Pfarrgemeinde sind, aber darum sage ich es, daß ihr euch vor aller Unandacht vor diesem hl. Geheimnisse hüten wollet; denn, meine Lieben, der sich jetzt euere Beleidigung, euere Geringschätzung gutmüthig gefallen läßt, ist euer zukünftiger Richter." Maßl läßt keine Gelegenheit unbenützt, um bei seinen Betrachtungen, die er über religiöse Wahrheiten anstellt, moralische Ermahnungen, Aufforderungen und Erschütterungen anzuschließen; freilich geschieht dies hie und da nicht ganz passend, so sehr auch sonst die Predigten dadurch an Lebendigkeit und praktischem Interesse gewinnen.

Sein Streben nach Popularität, so lobenswerth es an sich ist, scheint für unsern Verfasser doch hie und da eine Falle zu werden, indem er nicht selten seinem Redefluß einen zu starken Lauf läßt und dadurch weitschweifig und breit wird, und wohl auch ein und denselben Gedanken, um ihm tiefern und sichern Eingang zu verschaffen, in verschiedenen Formen wiederholt. Eine größere Präcision und genauere Auswahl bezeichnenderer Worte wäre mannigfach zu wünschen. Indessen muß man zugeben, daß diese Predigten für den größern Theil der Zuhörer in Stadt- und Landgemeinden unzweifelhaft sehr gut passen. Ihre Popularität erhöht sich noch dadurch, daß der Verfasser in denselben nicht sehr viel auf Intelligenz und Ueberzeugung, was, soll es populär geschehen, schwieriger ist, sondern vorzugsweise durch Betrachtungen und Erwägungen

über die religiösen Wahrheiten auf das Gemüth und durch die daran geknüpften moralischen Nutzanwendungen auf den Willen zu wirken sucht. Es will den Referenten fast bedünken, als ob durch Exclamationen, Fragen u. s. w. fast zu viel auf Rührung und Bewegung hingewirkt werde und ein gewisses süßelndes Wesen, das je häufiger in Predigten angewendet, um so verwerflicher erscheint, nicht genugsam vermieden worden sei. Ich will damit nicht sagen, daß sich das Genannte in den besprochenen Predigten gerade in tatelnswerthem Maße und in verwerflicher Weise vorfinde. Es kommt natürlich bei Beurtheilung solcher Passagen auch viel auf den Geschmack des Einzelnen an und sie sind oft je mit Rücksicht auf die Person des Predigers und den Vortrag desselben mehr oder weniger unpassend, oder nicht maaßhaltend. An dem Einen kann Etwas als weich und süßelnd erscheinen, was bei dem Andern in gleicher Form vorgetragen nicht so erscheint. Ich kenne den Prediger nicht persönlich und will daher, da objectiv genommen das Maaß in diesem Stücke gerade nicht überschritten ist, kein verwerfendes Urtheil fällen. Indessen wird der Verfasser doch gut thun, wenn er in dieser Sache einige Vorsicht anwendet. Das Zwiegespräch z. B. zwischen dem Jesuskind und Hieronymus, das S. 8 in eine Predigt aufgenommen wurde, ist für sich sehr schön, für ein ascetisches Lesestück auch trefflich, ob es aber auf die Kanzel nicht etwas zu sentimental und drastisch klinge, scheint mir zweifelhaft. Ich wenigstens für meine Person vermöchte es nicht auf die Kanzel zu bringen, so schön ich es auch beim Lesen finde. Desgleichen ist es auch nicht immer natürlich, nach jeder Ankündigung des Themas und der Hauptpartition ein Gebet zu sprechen, wie es der

Verfasser gethan hat; hie und da findet ein solches allerdings eine gute Stellung, allein so es in jeder Predigt wiederkehrt, gibt es der Predigt leicht einen manierirten Charakter.

Wir haben oben gesagt, daß sich Maßl bisweilen etwas in's Breite verliere; wenn nun dieses auch seine volle Richtigkeit hat, so fehlt es doch auch nicht an bündigen und kernigen Stellen und auch nicht an solchen, welche den Zuhörer heilsam zu ergreifen und zu erschüttern geeignet sind.

Wie es nicht gut ansteht, wenn ein Prediger seine Persönlichkeit in eine Predigt einmischt, wie solches p. 349 geschehen ist, so ist es auch nicht passend, einen profanen Schriftsteller schlechthin mit seinem Namen zu citiren, wie z. B. p. 67 geradezu nur gesagt wird ein Mal „dieses sagte Simonides" und ein anderes Mal „so sagt Hufeland", ohne zu bemerken, wer und was diese Männer sind. Da nun von einer einfachen christlichen Gemeinde nicht erwartet werden kann, daß sie wisse, was und wer Simonides, Hufeland und andere dergleichen Leute sind, so wird man, wenn man je in einer Predigt Aussprüche solcher anzuführen sich veranlaßt sieht, lieber und besser sagen: „Ein Philosoph, ein gelehrter Arzt u. dgl. sagt dieses." Auch Geschichtchen, wie eine solche p. 6. sich findet, daß einmal bei der Messe eines unwürdigen Priesters eine Taube herbeigekommen und das hl. Blut aus dem Kelche getrunken und die verwandelte Hostie davon getragen habe und wie dann dieselbe Taube, nachdem der Priester ernstlich in sich gegangen, bei der nächsten hl. Messe diese Gegenstände auf den Altar zurückgebracht habe u. s. w., sind für eine Predigt zum

Wenigſten ungeeignet, ſo wie auch unverſtändliche Ausdrücke, z. B. stante pede, promulgation u. a.

Bei all Dem aber können dieſe Predigten doch als recht brauchbar empfohlen werden. Was ihnen an präciſer Faſſung und ſtreng logiſcher Durchführung abgeht, erſetzen ſie durch populäres und praktiſches Behandeln ihres Gegenſtandes. —

Die Ausſtattung iſt gut, der Preis mäßig und dieſer Band mit einem gut ausgeführten Portrait des Verfaſſers verſehen.

II. Die oben unter Nr. II. verzeichneten Predigten Maßl's ſind bei Nachmittagsandachten von ihm gehalten und für ſolche auch veröffentlicht worden. Er hält viel auf Nachmittagsandachten und deren zweckmäßige Abhaltung. „Sobald ich, ſagte er, in den Wirkungskreis eines Verkünders des göttlichen Wortes trat, waren es auch die Nachmittagsandachten, auf die ich meine beſondere Aufmerkſamkeit richtete, und die Predigten für dieſelben behandelte ich als meine Schooßkinder. Meditation, angeſtrengtes Nachdenken bei der Wahl des Gegenſtandes, emſiger Fleiß in Sammlung der Materialien, ſorgfältige Ausarbeitung — Nichts wurde geſpart, um ſie mit Allem zu verſehen, was ſie für die guten Gläubigen, die ich bei dieſen Andachten zu erwarten hatte, heilſam und nützlich machen ſollte; denn gerade in dieſem Theile des chriſtlichen Volkes, der auch noch auf die Heiligung des Nachmittages der Sonn- und Feſttage hält und verlangend nach dem Brode der Wahl. Unterweiſung Andern die ſinnlichen Genüſſe überläßt, während er ſelbſt eine Weide ſucht, auf der man höhere Genüſſe und Sättigung mit dem Manna findet, das vom Himmel kömmt und zum Himmel führt. Gerade in

dieſem Theile des chriſtlichen Volkes dachte und denke ich mir das fruchtreichſte Erdreich, das noch mit Nutzen bebaut werden mag, weil es, wenigſtens die Meiſten davon, das Wort Gottes mit gutem, ja, mit dem beſten Herzen aufnimmt und Frucht bringt, Einige dreißigfältige, Andere ſechzigfältige, Andere hundertfältige. Math. 13, 23."

Referent anerkennt ganz die Bedeutſamkeit der diſtinguirten Nachmittagsandachten, um in das Einerlei der für das Volk meiſt langweiligen Veſpern eine Mannigfaltigkeit und Abwechslung zu bringen, weicht aber darin von der Anſicht des Verfaſſers ab, daß er ſolche Andachten auf dem Lande und in kleinern Städten nicht nothwendig mit Predigten ſich verbunden denkt. Für dieſe Anſicht beſtimmt ihn Ein Grund, der in der Sache ſelbſt liegt; zu vieles Predigen nämlich, wenn es auch noch ſo gut iſt, ſtumpft ab und vermindert Intereſſe und Aufmerkſamkeit; und denkt man ſich alle Monate an einem Sonntage, der als Bruderſchaftsſonntag oder in anderer Eigenſchaft beſonders gefeiert wird, eine Nachmittagspredigt, ſo geſchieht dadurch den Chriſtenlehren, welche neben den Predigten ohne zu große Ueberladung nicht gehalten werden könnten, viel Eintrag, und dennoch ſcheinen dem Referenten die Chriſtenlehren gegenüber unſerer Jugend ebenſo dringend und bedeutſam, als die Predigt für Gläubige, die ſchon im Worte Gottes beſtärkt ſind und jedenfalls an allen Sonntagen im Morgengottesdienſte eine ſolche zu hören Gelegenheit haben. Einen weitern Beſtimmungsgrund für meine Anſicht ſehe ich auch in den perſönlichen Verhältniſſen des Geiſtlichen. Auf Landpfarreien iſt gewöhnlich nur Ein Pfarrer oder Geiſtlicher; wie wäre es nun möglich, ſelbſt wenn man einen jungen und rüſtigen

Mann voraussetzt, daß er an einem Sonntage Vormittags und Nachmittags predigte! Es gehört schon ein nicht gewöhnliches Talent und jedenfalls sehr viel Fleiß dazu, wenn ein einziger Prediger in einer Gemeinde das ganze Jahr hindurch ansprechen will, wenn er des Sonntags auch nur Einmal predigt. Selbst wenn zwei Geistliche an einer Pfarrgemeinde angestellt sind, würde die Predigtaufgabe, wenn an mehreren Sonntagen des Jahres Nachmittags-Andachten mit Predigten verbunden stattfinden sollten, eine harte sein, und, soll sie überhaupt von Wirkung sein, tüchtige Kräfte fordern. Bei aller Anerkennung des Werthes der Nachmittags-Andachten vermag ich meine Forderungen nicht so hoch zu steigern, wie es Maßl thut, kann auch ein so allseitiges und dringendes Bedürfniß solcher Nachmittags-Andachten nicht erkennen, falls der Geistliche sonst in allweg seine Pflichten erfüllt als Prediger und Kirchenkatechet. Ich denke mir die Sache ungefähr so als praktisch durchführbar: In Landgemeinden, wo wegen einer bestimmten Bruderschaft Monatssonntage gehalten werden, finde ich allerdings eine eigenthümliche Nachmittags-Andacht am Platze; allein die gewöhnliche Christenlehre soll doch nicht unterbleiben. Die Andacht aber, welche nach derselben stattfindet, kann von dem Geistlichen je nach der Beschaffenheit der Gemeinde, der Bruderschaft oder der festlichen Feier zweckmäßig eingerichtet und ausgewählt werden. Sie kann bestehen aus Wechselgebeten, aus Lesungen, die aber nie zu lang sein dürfen, damit die Gläubigen stets in reger Theilnahme an der Andacht erhalten werden; man wird auch, wo es angeht, besonders schöne Gesänge, Absingung der Lauretanischen Litanei und dgl. damit verbinden können. Die

und da, namentlich bei besonderen Anlässen, wird sich leichtlich auch eine kleine passende Ansprache, aber nie eine förmliche Predigt als höchstens am Hauptfeste des Jahres (Bruderschaftsfest) einflechten lassen. Wie eine solche Ansprache, die man etwa das eine oder andere Mal des Jahres aus besondern Gründen für nöthig erachtet, nur einfach, kurz und herzlich sein soll, so darf auch die ganze Andacht nicht zu lange hingeschleppt und eben dadurch ermüdend werden. Bei den Gläubigen, welche solche besondere Andachten besuchen, erscheint einerseits eine Belehrung und Einwirkung auf Ueberzeugung nicht nothwendig, und andererseits findet ihr Herz und Gemüth in der Anbetung des Allerheiligsten, das ausgesetzt zu werden pflegt, sowie in der ganzen Andacht überhaupt, wenn ihre Einrichtung und Abhaltung eine zweckmäßige und gelungene ist, Nahrung und Stärkung genug, und leichtlich könnte ein Prediger sich selber zu viel zuschreiben, wenn er glaubte, letzteres könne nur durch die von ihm vorgebrachten Worte bewirkt werden. Diese Art und Weise, etwaige außerordentliche Nachmittags-Andachten einzurichten und abzuhalten, mag nicht blos auf dem Lande, sondern auch in den meisten kleineren Städten die geeignetste sein; dagegen kann in größeren Städten, besonders wenn mehrere Pfarrkirchen, eine große Anzahl Geistlicher und darunter tüchtige Prediger sich vorfinden, hie und da eine Nachmittags-Andacht, verbunden mit einer Predigt, ohne Beschwerde und mit Nutzen abgehalten werden. Ein gewandter Prediger kann leicht eine ansehnliche Versammlung um sich zusammenbringen und auf manches Herz einwirken, das sonst der Einwirkung eines Predigers entgangen wäre. Es ist dabei wohl zu bedenken, daß an derartigen Orten

Viele des Morgens nur eine Messe hören können oder auch nur eine solche hören wollen: dagegen Nachmittags nicht ungern einige Zeit dem Gottesdienste widmen, ich erinnere nur an Dienstboten, an Leute niederen Gewerbes u. dgl.

Eine solche Versammlung, denken wir uns, war diejenige, vor welcher Maßl die Vorträge in Nachmittagsandachten gehalten hat, welche jetzt gedruckt vor uns liegen. Von dem richtigen Gesichtspunkte ausgehend betrachtet er diejenigen, welche in solche Andachten kommen, als solche, die für die Religion schon vorneherein eingenommen sind, bei denen sich somit schon eine gute Unterlage vorfindet, um darauf fort zu bauen und darnach hat er auch seine Vorträge eingerichtet. Sie setzen den innern guten Willen und innige Glaubenstreue voraus und wollen auf dieser Grundlage das schöne Gebäude der Tugenden ausbauen. Er hat sich daher die wesentlichen Tugenden eines Christen, nämlich „die göttlichen Tugenden" und die „Cardinaltugenden" zum Gegenstande seiner Vorträge gewählt. In einem dritten Bande sollen noch Vorträge über die vornehmsten sittlichen Tugenden folgen. Es ist ein sehr praktischer Gedanke, daß der Verfasser zu den bewußten Zwecken eine zusammenhängende Materie ausersehen hat.

Wollen wir auf diese Predigten selber eingehen, so müssen wir zum Voraus anerkennen, daß der Verfasser augenscheinlich viel Fleiß auf dieselben verwendet und sie mit vielem Interesse behandelt hat. Sie zeugen auch von einer emsigen Sammlung des Materials und von Gewandtheit, einen gewählten, scheinbar unfruchtbaren Stoff gut homiletisch zu behandeln und ohne gesuchten Glanz

einfach an das Herz der Zuhörer zu sprechen. Aus der ganzen Haltung der Predigten geht hervor, daß er mit der Versammlung, die er vor sich hat, sehr vertraut ist und sich seines Einflusses auf dieselbe sicher fühlt, ein Punkt, der diesen Arbeiten einen sehr wohlthuenden Anstrich giebt. Der erste Band enthält 25 Predigten über die drei göttlichen Tugenden, von denen jedoch die 3 ersten von der Tugend überhaupt, von deren Werth und Würde, und der Verbindlichkeit zur Ausübung derselben handeln. Sechs Vorträge sind der Tugend des Glaubens, vier der Tugend der christlichen Hoffnung und dreizehn der Tugend der christlichen Liebe gewidmet. Man kann sich denken, daß der Verfasser Manches hereinzieht, was dem eigentlichen Stoffe ferner zu liegen scheint, um so viele Vorträge, die zudem für Nachmittagspredigten fast über Gebühr lang sind, auszufüllen. Auch waren Wiederholungen einzelner Gedanken und Wendungen fast unvermeidlich. Indessen wußte der Verfasser die Materien, die er herbeizog, immer in einigen Zusammenhang mit dem Hauptgegenstande und abzuhandelnden Stoffe zu bringen, und desgleichen, wenn auch Unterabtheilungen einer Predigt mit dem einen oder andern Punkte, der schon in einer andern Predigt vorkam, sich wiederholen, führt er die gleiche Materie wieder nach einer andern Seite hin aus und weiß meist neuen Stoff beizubringen. So handelt er bei der Tugend des Glaubens zuerst davon, was der Glaube an sich, was er als Tugend ist; wie hoch wir ihn schätzen, wie sehr wir ihn bewahren müßen. In einer weitern Predigt setzt er das innere Wesen des Glaubens und in einer andern das äußere Wesen des Glaubens als Bekenntniß desselben durch Wort und That auseinander. Die drei

weitern Vorträge haben zum Gegenstand „den in Werken thätigen Glauben," „den Glauben an Jesus Christus," „die mit dem Glauben an Jesum verbundenen Pflichten."

Die vier Vorträge über die christliche Hoffnung bleiben so ziemlich in den engen Gränzen ihres Gegenstandes, indem sie das Wesen der christlichen Hoffnung, den Gegenstand, die Beschaffenheit und die Uebung derselben abhandeln. Bei der Liebe dagegen scheint der Verfasser fast mehr hereingezogen zu haben, als, streng genommen, mit dem eigentlichen Gegenstande, der Tugend der göttlichen Liebe, zusammenfällt. Es sind nämlich ebenso viele Vorträge wie der göttlichen Liebe auch der Nächstenliebe, der Feindesliebe und der Selbstliebe gewidmet. Es läßt sich allerdings der Liebe des Nächsten, der Verträglichkeit, der Versöhnlichkeit, der Friedfertigkeit u. s. w. eine Beziehung zur Tugend der göttlichen Liebe geben, insofern sie mehr oder weniger Folgen und Bedingungen derselben sind. Doch ist es eine Frage, ob der Verfasser die Besprechung dieser Tugenden nicht ordnungsgemäßer in den dritten Band aufgenommen hätte, der von den sittlichen Tugenden handeln soll; denn es ist kein Zweifel, daß die genannten eigentlich zu den sittlichen Tugenden gehören. Da es sich hier aber nicht um eine genaue wissenschaftliche Abgränzung handelt, so wollen wir es nicht tadeln, daß sie mit der göttlichen Tugend der Liebe in Verbindung gebracht worden sind, nur hätte der Verfasser demgemäß den Titel dieses Buches abändern sollen, da der dritte Abschnitt der That nach nicht allein Vorträge über die göttliche Tugend der Liebe, sondern über die christliche Liebe überhaupt in ihrem weitesten Umfange enthält. Man wird es be-

greiflich finden, daß bei der Ausspinnung dieser Gegenstände durch so viele und lange Vorträge mitunter langweilige und weniger gelungene Parthieen einfließen müßen, so daß man den Gedanken und Wunsch nicht ganz unterdrücken kann, der Hr. Verfasser hätte zum Vortheil seiner Predigten die Zahl derselben bei einzelnen Gegenständen etwas beschränken sollen.

Der zweite Band hat die vier Cardinaltugenden zu seinem Gegenstande. Nach einer Einleitungspredigt über Wesen, Zusammenhang und Nothwendigkeit dieser Tugenden folgen 25 Predigten, von denen vier auf die Tugend der christlichen Klugheit, zehn auf die Tugend der christlichen Gerechtigkeit, fünf auf die Tugend der christlichen Starkmuth und sechs auf die Tugend der christlichen Mäßigkeit kommen! Man wird auch diese Zahl von Vorträgen nur begreiflich finden, wenn ich bemerke, daß auch hier was immer möglich mit einer Tugend in Verbindung gebracht wird. Man findet nämlich über die betreffenden Punkte ein reichhaltiges Material; besonders gut und ausführlich sind die Vorträge über die Gerechtigkeit in Bezug auf das Eigenthum. Die Haltung der Predigten ist durchaus positiv in Hinsicht auf den Inhalt, in Hinsicht auf die Form einfach, populär und mitunter recht ansprechend. Vielfach nehmen die Predigten den Charakter von katechetischen Reden an, so Bd. I. p. 296. und besonders Bd. II. p. 152 und 173., was Referent für Nachmittagsvorträge nicht blos für angemessen, sondern fast für nothwendig erachtet. Seine Zerlegung der Begriffe ist mannigfach gut, wenn auch etwas in's Breite gehend, wie Bd. I. p. 55. die Auseinandersetzung des Begriffs von Glauben, und Bd. II. p. 86. die des Begriffs von der Gerechtigkeit. Auch

auf Zeiterscheinungen und Zeitrichtungen wird billige und angemessene Rücksicht genommen. Wenn die Vorträge auch weniger reich an Gleichnissen und Exempeln sind, so kommen derer doch mancher Orts passende vor, z. B. Bd. I. p. 17. und 18., Bd. II. p. 64. Alle können jedoch nicht als gelungen angesehen werden, so ist das Gleichniß Bd. I. p. 76., daß der Magnet, wenn ein Diamantstein in der Nähe ist, das Eisen fliehe und wenn man auf einem und demselben Instrumente eine Saite von einem Schafsdarme aufziehe und eine Saite von einem Wolfsdarme, die Lammsaite abspringe, um dadurch auf die Unbegreiflichkeit mancher Glaubenssachen hinzudeuten, zu weit hergeholt; es hätten sich gewiß den gewöhnlichen Leuten näher liegende und eben damit für sie bezeichnendere Gleichnisse finden lassen. Beispiele, wie Bd. II. p. 326., sind für zarte Ohren verletzend und auf die Kanzel nicht recht passend.

Daß der Verfasser bei Ausscheidung der jeweiligen Themate und der Disposition derselben bei Weitem mehr auf den unterzubringenden Stoff, als auf strenge Logik sah, kann man verzeihlich finden. So erwartet man z. B. Bd. I. S. 84. eine ganz andere Eintheilung. Der Verfasser kündigt als Thema an „von dem Bekenntnisse des Glaubens durch Wort und That" und macht dann folgende Eintheilung: 1. Wir sind Jünger Jesu Christi; als solche müßen wir ihn öffentlich bekennen. 2. Wir sind Brüder von andern Christen; als solche müßen wir sie belehren und erbauen. 3. Wir sind Glieder der Kirche; als solche müßen wir ihre Ehre vertheidigen und rechtfertigen."

Es bedarf wohl keines Beweises, daß diese Partition willkührlich an das angekündigte Thema angelehnt ist, ohne

natürlich und einfach aus ihm zu folgen. Diese Partition würde für ein anderes Thema auch gebraucht werden können; indessen aber sind diese angekündigten Theile gut ausgeführt und praktische Materien ihnen untergeordnet und der praktische Gesichtspunkt ist, wie schon bemerkt, bei dem Verfasser immer der vorherrschende. Ebenso ist auch die Partition Bd. I. S. 5., welche das Thema „die christliche Tugend" in folgende zwei Punkte zerlegt: 1. „Was die christliche Tugend überhaupt sei, und 2. Was die christliche Tugend Alles umfasse" jedenfalls nicht gut und nicht richtig. Nach dem Inhalte der Predigt wäre der zweite Theil besser so formulirt worden: „Wer wahrhaft tugendhaft sei." Aehnlich verhält es sich bei mehreren Partitionen und Unterabtheilungen.

Wie eine gewisse Breite, hat der Verfasser auch öfters eine zu große Allgemeinheit nicht genügsam vermieden. Es ist nämlich von der Einen Tugend öfters dasselbe gesagt, was sich von der Andern eben so gut sagen läßt. Ausdrücke, „das will nicht recht klappen" statt „passen," „Windbeutel," „Ade mit deiner Tugend des Glaubens" u. dgl. sind in einer Predigt unedel und unpassend, wie auch Verse aus Profanschriftstellern den Referenten in einer Predigt immer ganz widerlich ansprechen. Dessenungeachtet aber können diese Predigten wohl empfohlen werden, sie behandeln wichtige Punkte sehr einläßlich und stoffreich; insbesondere aber werden sie Geistlichen, welche zu zusammenhängenden Vorträgen, besonders bei Nachmittagsandachten, Gelegenheit und Beruf haben, eine gewiß sehr willkommene und dienliche Gabe sein.

III. Von demselben Verfasser erscheint auch der „Kreuzweg des Herrn" in Kanzelvorträgen. Das

1. und 2. Heft derſelben wurden ſchon früher ausgegeben, das erſte enthält „die Verurtheilung Chriſti," das zweite „die Ausführung zur Kreuzigung." Das uns vorliegende dritte Heft hat in ſieben Vorträgen „die Kreuzigung Jeſu" zu ihrem Gegenſtande. Der Verfaſſer ſieht ſich in der Vorrede zu dieſem Schriftchen veranlaßt, ſich gegen einige Angriffe wegen ſeiner homiletiſchen Schriftſtellerei überhaupt und wegen dieſer Kreuzwegvorträge insbeſondere zu rechtfertigen. Er fühlt ſich verletzt, daß er in einer Zeitſchrift (Alte Sion) ein fruchtbarer Predigtſchreiber genannt wird, da er die Predigten nicht ſchreibe, um ſie drucken zu laſſen, ſondern zunächſt um ſie zu halten. Wir haben keinen Grund, letzteres zu bezweifeln und können es auch nicht als eine Beläſtigung des Publikums anſehen, wenn Maßl aus ſeinem Predigtſchatze, der nach 25jähriger eifriger Verwaltung des Predigtamtes kein geringer ſein muß, etwas veröffentlicht, und es iſt auch keine Frage, daß er durch ſeine exegetiſchen Studien noch eine beſondere Berechtigung dazu hat. Sind auch die Predigten nicht in Allweg als Muſterpredigten anzuſehen, ſo werden ſie ſich doch dem Geiſtlichen, der das Predigtamt zu verwalten hat, bei ihrer praktiſchen Anlage und Ausführung als ſehr brauchbar und nützlich erweiſen. Außerdem eignen ſie ſich beſonders auch zur Erbauungslektüre in chriſtlichen Familien. Dieſe Anerkennung muß man dem Verfaſſer zollen, wenn man nicht ungerecht ſein will, und Referent hat es in obiger Anzeige gethan. Um ſo weniger aber glaubt er nun Anſtand nehmen zu müßen, zu bekennen, daß ihm dieſe Vorträge über den Kreuzweg weniger gelungen ſcheinen, als die oben angezeigten. Er will damit nicht ſagen, ſie ſeien verfehlt und unbrauchbar;

im Gegentheil fand er auch in dieſen viel Brauchbares, Praktiſches und mitunter Vortreffliches. Es ſind an die Leidenspunkte oftmals recht zeitgemäße, treffende Bemerkungen geknüpft; aber ebenſo erſcheinen letztere des öfteren nicht natürlich ſich zu ergeben und anzureihen. Es iſt wahr, der Verfaſſer weiß das moraliſche Leben des Chriſten recht im Leiden Chriſti zu betrachten, aber hie und da möchte es doch zu grell erſcheinen. Als gelungen kann neben andern aber z. B. folgende Stelle bezeichnet werden: „Indeß hatte Jeſus doch eine Hülle, welche ſeine Blößen den Augen der Menſchen entzog — ſein Blut, ſein Blut war ſeine Hülle, ſeine Wunden und Striemen bedeckten ihn dergeſtalt, daß kein Auge beleidiget, jedes aber mit Schrecken erfüllt werden mußte; und endlich erbarmte ſich der Himmel, die Sonne ertrug nicht lange die Schmach ihres Schöpfers, ſie verbarg ihren Glanz unter einem ſchwarzen, düſteren Schleier, es legte ſich am hellen Mittag finſtere Nacht über die Erde und hüllte den Gekreuzigten in Dunkel.“ S. 51. Ebenſo iſt Folgendes eine überraſchende und nicht üble Bemerkung: „Aber zwei andere Golgatha hat die Welt in dieſen Tagen errichtet — Tanzſaal heißt der eine, Schauſpielhaus der andere. Nach dieſem Golgatha zog es die Menge. Auf dem einen Golgatha galt es, Chriſtum in dem Sinne auf's Neue zu kreuzigen, in welchem der Apoſtel es ſagt, daß ihn Ungläubige und Sünder, die Feinde des Kreuzes Chriſti kreuzigen: auf dem andern galt es, durch Zotten die Heiligkeit der Ehe lächerlich zu machen. Auf dem Einen hat man ſich auf Koſten der Tugend und der jungfräulichen Keuſchheit luſtig gemacht und die zahlreiche hohe und niedere Zuſchauerſchaar hat zu dem Spaſſe in die Hände geklatſcht, den Henkern des

Herrn Beifall bezeigend, daß sie den Nagel, womit sie ihm Hände und Füße durchbohrten, auf den Kopf getroffen. Auf dem andern Golgatha hat man seine Augen und Ohren an einfältigen Läppereien geweidet, indeß das hochheilige Sakrament des Altares, Jesus Christus im Geheimnisse seiner Liebe verlassen ausgesetzt stand. Es brach mir wirklich das Herz, als ich Schaaren von Kindern um das Schauspielhaus, diesem Golgatha, stehen sah, als ich sogar Eltern sah, welche ihre Kinder selbst in das Schauspielhaus, auf dieses Golgatha, hinaufgeführt haben, in Schaustücke hinein, deren Namen sie schon hätten bewegen sollen, ihre Kinder davon entfernt zu halten. Ich habe noch nie so viele Eltern ihre Kinder in die Kirche führen sehen, und doch ist nur hier das rechte Golgatha, der Berg der Versöhnung und Gnade, der Berg des Trostes und der Liebe: Hieher, hieher, ihr Eltern, führt eure Kinder, hieher lehret sie gehen. O verlasset die Golgatha, auf welchen die Welt Jesum auf's Neue kreuziget, lasset uns hinaufsteigen auf den Berg des Herrn, auf Golgatha, wo die Liebe für uns stirbt, wo wir Heil und Erlösung finden. S. 18."

Dagegen ist aber auch Vieles aufgenommen, was wohl sich gut lesen läßt, aber nicht auf die Kanzel paßt, z. B. die Worterklärung S. 5.: „Golgatha, eigentlich Gulgoleth, syrisch Gogultha, ist gleichbedeutend mit dem lateinischen calvaria (daher man auch Calvarienberg sagt) und heißt in unserer Sprache so viel als ein von Haut und Haaren entblößtes Haupt, ein Schädel u. s. w." Ebenso S. 7.: „Galgala hat das hebräische galal zur Wurzel und heißt abwälzen, entfernen, hinwegnehmen u. s. w." Ebenso unpassend ist auch die Ausmalung der Nacktheit

Christi am Kreuze S. 44.; ferner der Excurs, ob Christus ein Schamtuch gehabt S. 48. Letztere Erörterung ist gewiß mehr in die christliche Archäologie, als auf die Kanzel zu verweisen. Auch das Citat mehrerer Gelehrten S. 39. ist zu vornehm. —

IV. Einen andern Charakter, als die so eben besprochenen verschiedenen Predigten von Maßl, haben die von P. Thomas von Arezzo. Wie durch Einfachheit der Conception, so zeichnen sie sich auch durch Präcision und Ungezwungenheit des Ausdruckes aus. Thomas von Arezzo war gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts zur Zeit des Churfürsten Karl Theodors ein allgemein beliebter Prediger an der Theatiner-Hofkirche zu München und aus jener Zeit stammen auch die uns vorliegenden Musterpredigten. Es wurden schon früher von ihm Advents- und Pfingstpredigten durch den Druck veröffentlicht. Die zwei neuen Bände, „Musterpredigten" betitelt, denen noch zwei andere folgen sollen, enthalten nur Fastenpredigten und zwar jeder Band je fünf Jahrgänge; die Zahl der Predigten für einen Jahrgang bewegt sich zwischen 6 und 9. Dem Grundcharakter nach sind es mit wenig Ausnahmen lauter Moralpredigten. Da diese Predigten aus einer Zeit stammen, wo vorzugsweise Moral gepredigt wurde und zwar oftmals eine von dem dogmatischen Inhalte des Kirchenglaubens losgerissene Moral, so bedarf es einer kurzen Erläuterung dahin, daß man hier keine Moralpredigten jener Art vor sich hat, die nicht ohne Grund in einigen Mißcredit gekommen sind. Wenn der Verfasser auch fast durchgängig moralische Themate abhandelt, so knüpft er sie wo möglich, immer an ein Moment der erlösenden Thätigkeit Christi an, oder leitet sie aus einem

hiſtoriſchen Punkte ſeiner Leidensgeſchichte ab. Bei dieſer Verfahrungsweiſe erſcheinen nun freilich ſowohl die Vorgänge mit als um den leidenden Heiland mehr als vorbildliche, nach denen wir uns in unſern Lebensverhältniſſen zu richten haben, denn als erlöſende. Der P. Prediger iſt aber weit davon entfernt, letzteres Moment deshalb als ein untergeordnetes anzuſehen, er läßt es vielmehr nicht fehlen, auch auf die erlöſende Bedeutung des Leidens Jeſu Chriſti bei jeder Gelegenheit hinzuweiſen. Ich verweiſe in dieſer Beziehung nur auf Jahrgang III. S. 61. und auf die 8. Predigt des X. Jahrgangs, Bd. II. S. 317., welch letztere Predigt, die „den ſterbenden Heiland" zum Thema hat, faſt ausſchließlich die erlöſende Kraft des Todes Chriſti hervorhebt. Wenn alſo unſer Prediger der dortmaligen Zeitrichtung, die den moraliſchen Predigten entſchieden vor den dogmatiſchen den Vorzug gab, auch in gewiſſer Beziehung huldigt, ſo iſt es eine gute, entſchieden chriſtliche und poſitive Moral, die er predigt und zwar mit einer Klarheit, Einfachheit und Eindringlichkeit, die ihres Eindruckes nicht verfehlen konnte.

In jedem Jahre wählte ſich der Prediger eine Reihe mehr oder weniger zuſammenhängender Themate, und ſuchte dieſe faſt immer ſo auszuführen, daß er auf die Vorgänge im Leiden Jeſu Chriſti fußt. Der erſte Jahrgang z. B. handelt von den Leidenſchaften und zwar im Einzelnen von der Eigennützigkeit, von der Furcht vor den Menſchen, von der Verleumdung, von der Rachbegierde, von der Hartherzigkeit: die 2 letzten Predigten, am Charfreitage und Charſamſtage gehalten, zeigen die erſte, daß Chriſtus kein Staats- und Religionsverbrecher war, die zweite, wie Chriſti Auferſtehung uns zum Muſter und zur Bekehrung

dienen soll. Bei allen diesen Thematen geht er von einem Punkte in der Leidensgeschichte Jesu Christi aus. Zur Abhandlung über die Furcht vor den Menschen greift er zwei Begebenheiten aus dieser hl. Geschichte heraus, die Flucht der Jünger bei der Gefangennehmung Christi auf dem Oelberge und die Verläugnung des Petrus in dem Vorhofe des Hohenpriesters Annas und kündigt dann die Partition so an: „Die Flucht der Jünger wird uns den Beweis geben, daß die Menschenfurcht das Gute und die Tugend verhindere im 1. Theil; die Verläugnung des Petrus wird uns zeigen, daß die Menschenfurcht das Böse und die ärgsten Laster befördere im 2. Theil. Der 2. Jahrgang handelt von der Buße und zwar von dem Aufschub der Buße, von der wahren Reue, von der Demuth der Buße u. s. w. Auch diese Themate finden ihre Wurzel immer in dem Leiden Jesu Christi oder in einem Vorgange bei demselben. Der dritte Jahrgang handelt von den Pflichten und zwar von den Pflichten gegen die armen Gefangenen, gegen die Fremden, gegen Kranke u. s. w. Auch diesen Pflichten sucht der Verfasser immer im Leiden Christi sichern Grund und Boden zu geben. Der vierte Jahrgang handelt von dem Sünder und zwar, wie Gott den Sünder rufe durch öffentliche Ermahnung, durch die stillen Einsprechungen der Gnade, durch langmüthige Nachsicht u. s. w. Irgend ein Vorgang im Leiden Jesu Christi giebt dem Verfasser Stoff, diese seine Themate anschaulich und eindringlich auszuführen. Im fünften Jahrgange hat er einen eigenthümlichen Complex von Predigtthematen sich ausgewählt. Er spricht hier nämlich in 8 Predigten von den Mitteln zur zeitlichen Glückseligkeit des Menschen; er sucht diese nachzuweisen in der Selbster-

kenntniß, in der Selbstbeherrschung, in der Gesundheit, im gesellschaftlichen Leben und Anderm. Dieses ist der einzige Fastenpredigtcyclus unter den zehn Jahrgängen, in welchen der Verfasser keinen Gebrauch von dem Leiden Christi macht und vermöge seines Gegenstandes auch nicht machen kann. Es mag allerdings eigen erscheinen, wie ein Prediger die ganze Fastenzeit hindurch bloß von der irdischen Glückseligkeit redet; allein unser Verfasser behandelt die Sache so, daß die irdische Glückseligkeit, von der er spricht, immer als eine reine, aus ungetrübter Sittlichkeit entspringende und eben damit als Vorbedingung der ewigen Glückseligkeit erscheint. So ist gleich im 2. Theile der ersten Predigt sehr schön gezeigt, wie eine wahre Selbsterkenntniß (die natürlich Buße und Besserung zur Folge hat) auch zur wahren Glückseligkeit beitrage, ebenso in der 2. Predigt, wie in der Selbstbeherrschung, d. h. in der Bezähmung der Leidenschaften eine Fülle irdischer Glückseligkeit liege. Weniger passend erscheint die Predigt über die Gesundheit an dieser Stelle, denn es ließe sich doch gewiß der Unmäßigkeit und Unlauterkeit von einer andern Seite aus besser und nachhaltiger beikommen. Durch die letzte Predigt, welche die ganze Aufgabe des Menschen auf die ewige Glückseligkeit zurückführt, ist die scheinbare Einseitigkeit dieses Predigtcyclus schön ausgeglichen.

Dadurch, daß der Verfasser seine Aufgabe immer auf das Leiden Jesu Christi zurückführt, gewinnen seine Ausführungen an Lebendigkeit und Anschaulichkeit. Gegenstände, welche an sich trocken erscheinen, werden durch lebendige Schilderungen aus der Leidensgeschichte Jesu belebt und ihre Anwendung auf die Zuhörer wird durch die Art und Weise, wie er die Sache zu behandeln weiß,

sehr nahe gelegt und eindringlich gemacht. Er bewegt sich immer auf einem fruchtbaren Boden der Meditation über das Leiden Jesu Christi, und greift da je nach Bedarf die klar durchdachten Punkte in ihrer Zukehr auf das menschliche Leben hervor.

Wie die 5 ersten Jahrgänge, den letzten ausgenommen, immer vom Leiden Jesu Christi ausgehen, so ist dieß auch bei den 5 letzten der Fall. Der 6. Jahrgang handelt vom leidenden Erlöser, wie er als Beispiel diene in den verschiedenen Lebensverhältnissen; der 7. von den Bemühungen Gottes für die Menschen, der 8. von unserem Betragen gegen Gott und die Mitmenschen, der 9. vom christlichen Verhalten bei verschiedenen Gelegenheiten, der 10. von einigen Sünden und von Jesu Liebe, Leiden und Tod. Jeder dieser Jahrescyclen enthält eine schöne Mannigfaltigkeit über den Gegenstand, der als die Hauptsache vorangestellt ist.

Können diese Predigten auch nicht alle ohne Ausnahme als Musterpredigten bezeichnet werden, sondern leiden einige an einer gewissen Einseitigkeit und Sprödigkeit und hie und da auch an einer nicht vollständig befriedigenden Durchführung der sich gestellten Aufgabe, so haben sie doch so viel Schönes, einfach Treffendes, logisch Richtiges und bei einer gewissen Schmucklosigkeit dennoch Erhabenes und Feierliches, daß sie in vielen Stücken zum Muster dienen können. Ihre Lektüre und ihr Studium ist namentlich solchen Predigern zu empfehlen, welche eine Neigung zu hohlem Pathos und künstlichen Redefiguren haben. Besonders einfach, treffend und vielfach musterhaft sind die Eingänge in die Predigten. Vermöge des sich

kenntniß, in der Selbstbeherrschung, in der Gesundheit, im gesellschaftlichen Leben und Anderm. Dieses ist der einzige Fastenpredigtcyclus unter den zehn Jahrgängen, in welchen der Verfasser keinen Gebrauch von dem Leiden Christi macht und vermöge seines Gegenstandes auch nicht machen kann. Es mag allerdings eigen erscheinen, wie ein Prediger die ganze Fastenzeit hindurch bloß von der irdischen Glückseligkeit redet; allein unser Verfasser behandelt die Sache so, daß die irdische Glückseligkeit, von der er spricht, immer als eine reine, aus ungetrübter Sittlichkeit entspringende und eben damit als Vorbedingung der ewigen Glückseligkeit erscheint. So ist gleich im 2. Theile der ersten Predigt sehr schön gezeigt, wie eine wahre Selbsterkenntniß (die natürlich Buße und Besserung zur Folge hat) auch zur wahren Glückseligkeit beitrage, ebenso in der 2. Predigt, wie in der Selbstbeherrschung, d. h. in der Bezähmung der Leidenschaften eine Fülle irdischer Glückseligkeit liege. Weniger passend erscheint die Predigt über die Gesundheit an dieser Stelle, denn es ließe sich doch gewiß der Unmäßigkeit und Unlauterkeit von einer andern Seite aus besser und nachhaltiger beikommen. Durch die letzte Predigt, welche die ganze Aufgabe des Menschen auf die ewige Glückseligkeit zurückführt, ist die scheinbare Einseitigkeit dieses Predigtcyclus schön ausgeglichen.

Dadurch, daß der Verfasser seine Aufgabe immer auf das Leiden Jesu Christi zurückführt, gewinnen seine Ausführungen an Lebendigkeit und Anschaulichkeit. Gegenstände, welche an sich trocken erscheinen, werden durch lebendige Schilderungen aus der Leidensgeschichte Jesu belebt und ihre Anwendung auf die Zuhörer wird durch die Art und Weise, wie er die Sache zu behandeln weiß,

sehr nahe gelegt und eindringlich gemacht. Er bewegt sich immer auf einem fruchtbaren Boden der Meditation über das Leiden Jesu Christi, und greift da je nach Bedarf die klar durchdachten Punkte in ihrer Zukehr auf das menschliche Leben hervor.

Wie die 5 ersten Jahrgänge, den letzten ausgenommen, immer vom Leiden Jesu Christi ausgehen, so ist dieß auch bei den 5 letzten der Fall. Der 6. Jahrgang handelt vom leidenden Erlöser, wie er als Beispiel diene in den verschiedenen Lebensverhältnissen; der 7. von den Bemühungen Gottes für die Menschen, der 8. von unserem Betragen gegen Gott und die Mitmenschen, der 9. vom christlichen Verhalten bei verschiedenen Gelegenheiten, der 10. von einigen Sünden und von Jesu Liebe, Leiden und Tod. Jeder dieser Jahrescyclen enthält eine schöne Mannigfaltigkeit über den Gegenstand, der als die Hauptsache vorangestellt ist.

Können diese Predigten auch nicht alle ohne Ausnahme als Musterpredigten bezeichnet werden, sondern leiden einige an einer gewissen Einseitigkeit und Sprödigkeit und hie und da auch an einer nicht vollständig befriedigenden Durchführung der sich gestellten Aufgabe, so haben sie doch so viel Schönes, einfach Treffendes, logisch Richtiges und bei einer gewissen Schmucklosigkeit dennoch Erhabenes und Feierliches, daß sie in vielen Stücken zum Muster dienen können. Ihre Lektüre und ihr Studium ist namentlich solchen Predigern zu empfehlen, welche eine Neigung zu hohlem Pathos und künstlichen Redefiguren haben. Besonders einfach, treffend und vielfach musterhaft sind die Eingänge in die Predigten. Vermöge des sich

vorgesetzten Zieles hat die Ableitung eines Thema's oft etwas Frappantes, fügt sich aber doch meist ungezwungen.

Durch die zwar einfache, aber lebensvolle und innige Schilderung der Vorgänge im Leiden Jesu Christi hat er die Herzen der Zuhörer in der Regel schon so disponirt, daß es nicht viel Ermahnung, keine weitläufigen Erörterungen braucht, um ein Laster oder eine Tugend zu schildern und von jenem zurückzuschrecken, und zu diesem anzufeuern: er kann meist kurz sein und hebt die gerade einschlägigen Punkte mit Zurückbeziehung auf das historisch Geschilderte kurz und treffend hervor, und bringt dabei ganz in's Leben ein.

Bei aller Einfachheit und bei dem fast durchgehends ruhigen Flusse der Rede kann er sich doch auch erheben. Seine Schilderungen sind immer ganz frisch, oft erhaben, edel: Ich verweise nur auf Bd. I. p. 44., Bd. II. p. 54. und 56. Bilder und Vergleichungen braucht er selten; doch wenn solche vorkommen, sind sie gewählt und schön; ich setze nur folgende hier bei Bd. I. p. 56.: „Sobald die Seele den Körper des Menschen verläßt, sobald dieser des Lebens und der Empfindung beraubt und unthätig ist, so fängt in ihm die Verwesung an, die Gährung des schrecklichen Fluches, der über die Sünde erging. Alle Säfte werden verdorben, Bläße überzieht das Gesicht und Finsternisse löschen den Glanz der Augen aus. Alle Verbindungen werden aufgelöst, stinkende Fäule verbreitet sich in ihm und wenn die Fäulung das häßliche Aas ganz durchgewühlt hat, so fällt es zurück in den Staub der Erde. Fürwahr, ein häßliches Bild, aber das wahre Bild der Seele des Sünders! Das Leben der Seele ist Gottes Gnade, die Sünde ihr Tod. Wenn von ihr Gottes Gnade

flieht, wenn sie dieser thätigen Triebfeder der Tugend beraubt ist, so ist ihr Zustand weit häßlicher noch, als der Zustand eines faulenden Aases. Untüchtig zum Guten und zum Verdienste, untauglich sinkt sie immer noch tiefer in ihrer Häßlichkeit und am Ende ganz in dem Abgrunde ihres Verderbens."

Der Verfasser hat auch zwei politische Predigten aufgenommen, zu denen er wohl durch die Ereigniffe der französischen Revolution veranlaßt wurde. Er spricht sich darin scharf und bestimmt gegen die revolutionären Bewegungen aus, wie er auch andererseits ganz freimüthig die Fehler der Regierungen und Beamten tadelt. Einige Gegenstände kehren etwas zu oft wieder, z. B. der Werth treuer Freundschaften, das Unwesen im Suchen von Aemtern, Verlust der Gunst u. dgl. Derlei Dinge kommen aber wohl von der Hofluft her, in welcher er zu predigen hatte.

V. Eine gewisse Aehnlichkeit mit den so eben besprochenen Predigten haben die von Liebermann. Diese sind, wie jene, in ihrer Darstellung prunklos, klar und bestimmt. Liebermann, weithin und vortheilhaft bekannt durch seine „institutiones theologicae" hatte diese Predigten nicht selber zum Druck befördert, und wie man aus ihnen mitunter auch ersehen kann, wohl nicht für denselben bestimmt; aber Freunde und Verehrer des Verewigten wollten die Ueberreste von der Wirksamkeit eines viel geschätzten und viel verdienten Mannes nicht im Schranke vermodern lassen. Liebermann hatte nämlich nicht bloß als Lehrer und theologischer Schriftsteller einen einflußreichen Wirkungskreis, sondern auch als Prediger war er während seiner langen Priesterlaufbahn thätig und eifrig, und hie-

von sollen diese Predigten Zeugniß geben. Die Herausgeber sind der Ansicht, daß die Predigten Liebermanns, der hauptsächlich in tief bewegten Zeiten von den Neunziger-Jahren bis 1815 in den dortmals stark in die Bewegung hineingezogenen Städten, Straßburg und Mainz, das Predigtamt verwaltete, auch für unsere Zeit von ganz besonderer Bedeutung seien. „Wir wollten kurz darauf hindeuten, heißt es in der Vorrede p. 4., in wiefern die Predigten Liebermanns nicht nur jetzt noch, sondern vorzugsweise jetzt von hohem praktischem Werthe sein müßen, da derselbe die Zustände nicht sowohl als isolirte Ereigniße und Thatsachen, als vielmehr in ihrem ethischen Zusammenhange auffaßte und die Krankheit der Zeit von ihrer ersten Ursache an durch ihren ganzen Verlauf nach allen ihren Symptomen bis zur mit Nothwendigkeit eintretenden Krisis verfolgte. Die Predigten Liebermanns erscheinen demnach als Zeitpredigten im eminenten Sinne des Wortes, nicht als solche, die den Anforderungen eines verbildeten Auditoriums entsprechen, das Unterhaltung und Zerstreuung sucht, sondern als Mahnruf eines ernsten, tiefsinnigen Propheten, der einem verdorbenen Geschlechte sein Schicksal ankündigt, wenn es nicht zurückkehrt und Buße thut."

Es ist richtig, daß Liebermann vielfach in seinen Predigten auf die Hauptschäden seiner Zeit, die auch die der unsrigen sind, hinweist; daher er so oft zur Buße und Umkehr ermahnt, wenn es wieder anders werden soll. So ist die Predigt auf das Neujahr 1815 p. 290. von dem „mächtigen Eingreifen Gottes in die Weltereigniße und dem bedeutungslosen Abmühen der Menschen" so gehalten, daß man sie gerade ihrem wesentlichen Inhalte

nach auch auf unsere Zeit anwenden kann. Er ist tief ergriffen von den Wirrnissen der Zeit und sieht nur darin eine Hoffnung auf Heilung, daß man aufrichtig zum wahren Glauben und zu einem wahrhaft christlich geordneten Leben zurückkehre. Vermöge seiner tiefen und allseitigen theologischen Bildung war Liebermann allerdings berufen und geeignet, seine Stimme laut zu erheben und das Volk auf das hinzuweisen, was für dasselbe vor allem Andern Noth thue.

Da Liebermann sehr viele Jahre hindurch mit Eifer predigte, so ist das Material, das den Herausgebern zu Gebote stund, sehr reichhaltig. „Sie machten es sich," sagen sie Vorrede p. 5. „zur besondern Aufgabe, durch die nothwendige Sichtung eine gewisse Einheit und Harmonie in das Ganze zu bringen, so daß einerseits der Zusammenhang der kirchlichen Festzeiten sich in der Anordnung darstellt, andererseits in den gegebenen Predigten die Hauptwahrheiten des Evangeliums-Abschnittes wo möglich vollständig erörtert sind, so daß sich die Predigten selbst wieder einander ergänzen. Dadurch werden die Predigten Liebermanns nicht bloß eine Sammlung verschiedener Predigten, sondern sie werden auch zu einem großen Erbauungs- und Familienbuche, wozu sie sich schon wegen ihrer ebenso populären, als edeln Haltung vorzüglich eignen."

Der erste Band, der bisher erschienen ist, enthält Predigten von dem ersten Sonntage des Advents bis zum Sonntag Septuagesimä. Diesen Predigten sind 5 Bußpredigten vorausgeschickt, welche Liebermann in Straßburg hielt, als der Gottesdienst, der in der Revolutionszeit länger unterbrochen war, wieder eröffnet wurde. Sie sind ein ernster, aber zugleich herzlicher Ruf zur Buße; nach

dem furchtbaren Schwindel der Revolution. Für die Sonntage und die einfallenden Festtage sind je zwei, drei bis vier Predigten von verschiedenen Thematen aufgenommen. Der zweite Band soll die Fastenpredigten enthalten, an die sich die Predigten für den Oster- und Pfingstfestkreis anschließen. Mit den Predigten auf die Feste der allerseligsten Jungfrau Maria und die Heiligen soll die erste Abtheilung der Predigten Liebermann's ihren Schluß finden. Eine zweite Abtheilung derselben wird die Homilien für das ganze Kirchenjahr, die Predigten über besondere christliche Heilswahrheiten und die Gelegenheitsreden enthalten. Diese beiden Abtheilungen sind auf 7—8 Bände berechnet.

Diese Predigten sind von gediegenem Inhalte, wie es sich von einem so gebildeten und kenntnißreichen Manne erwarten läßt. Seine Darstellung ist einfach, ruhig und klar; die Durchführung meistens logisch und natürlich. Wenn jedoch Einfachheit und Natürlichkeit immer große Vorzüge an Predigten sind, so sind sie doch nicht die einzigen: es muß sich nämlich mit ihnen ein gewisser rhetorischer Schwung, der die Einfachheit nicht ausschließt, sondern veredelt, und eine rhetorische Wärme, welche die Natürlichkeit nicht aufhebt, sondern erhöht, verbinden, und dieses vermißt man ungerne an den vorliegenden Predigten. Es ist wohl ihr größter, vielleicht ihr einziger Mangel, daß sie etwas an Trockenheit und Steifheit leiden und darum nicht recht zum Herzen sprechen, ein Mangel, der nur durch anderweitige Vorzüge, durch die klare Einfachheit und Bestimmtheit der Auffassung, Durchführung und Darstellung der gewählten Materien aufgewogen wird. Denkt man sich freilich die Person Liebermann's, so ist nicht zu zweifeln, daß die Predigten, lebendig aus seinem

Munde hervorgehend, viel eindringlicher zum Herzen gesprochen haben werden, als es jetzt der todte Buchstabe thut. Die Gemüthlichkeit, Wärme und Eindringlichkeit liegt eben so oft in der persönlichen Erscheinung und in dem Vortrage des Predigers, als in der Art und Weise der Darstellung. Auch ist wohl zu bedenken, daß Liebermann diese Predigten nicht für den Druck bearbeitet hat und daß er bei dem Vortrage mancher Stelle eine andere mehr an das Herz der Zuhörer gerichtete Wendung gegeben haben kann.

Die Themate, sowie die Partitionen, sind meist ganz einfach und für Jedermann einleuchtend; die Ausführung hält sich immer genau an das angekündigte Thema und ist insoweit erschöpfend, als es in einer mäßig langen Predigt geschehen kann.

Es ist kein Zweifel, daß diese Predigten von jedem Prediger mit Nutzen gelesen werden und sich vielfach ein zweckmäßiger, fast unmittelbarer Gebrauch von ihnen machen läßt. Sie verdienen jedenfalls unter der Masse der an's Licht gesetzten Predigten eine Beachtung. — Die Ausstattung ist gut, und das Portrait des ehrwürdigen Liebermann, das diesem Bande vorangestellt ist, hübsch. —

VI. Der Verfasser der homiletischen Arbeit, die unter Nro. VI. oben angezeigt ist, macht weder auf Eigenthümlichkeit der Erfindung, noch auf eine ausgezeichnete Form der Darstellung Anspruch. Er ist so aufrichtig, bei einigen Homilien und Predigten, die Muster zu nennen, nach denen er seine Arbeit gebildet hat; es sind Förster, Hunolt und Andere. Dabei wußte aber Wankmüller in Anordnung und Darstellung des vorgenommenen Stoffes so viel Selbstständigkeit zu bewahren, um den Vorwurf eines Plagiats

nicht zu verdienen. Darüber tadeln wir den Verfasser nicht, daß er mehr Homilien, als sogenannte Predigten im engern Sinne bearbeitet hat; denn wir sind auch mit ihm der Ansicht, daß erstere zur christlichen Unterweisung besonders geeignet sind. „Die Homilie schließt sich innig an diesen oder jenen Abschnitt des Evangeliums an, verbindet ihre Belehrung und Ermahnung unmittelbar mit diesem, und gewinnt dadurch offenbar an Kraft und Nachdruck. Dann die größere Freiheit der Homilie, in ihren Vortrag verschiedene Wahrheiten einzuflechten, gewährt ihr auch den Vortheil, einer größern Anzahl von Zuhörern entsprechen zu können, wo hingegen die engere Predigtform, welche nur Einen Gegenstand abhandelt, leicht auf einen solchen geräth, der bei mehr gemischter Zuhörerschaft Viele leer ausgehen läßt."

Der größere Theil besteht aus Homilien, die im Ganzen gelungen sind. Die Anreihung des Stoffes ist ungezwungen und natürlich, die Sprache gemessen und gehoben, die Anwendung der zu erklärenden Wahrheiten auf die Zuhörer einfach und eindringlich. Das zweite Bändchen enthält einige recht gute Homilien.

Predigten im engern Sinne finden sich in beiden Bändchen weniger; aber auch die Wenigen zeugen von einer guten Predigtgabe. Das erste Bändchen enthält mehrere Exhortationen, wie sie der Verfasser nennt. Er versteht darunter „vertrauliche Unterredungen über Gegenstände der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, etwa nach Art der französischen Conferenzen oder italienischen discorsi morali und lezioni sacre; — welche eben auch wieder eine mehr ungezwungene Mittheilung und das Anbringen einer manchmal örtlich nothwendigen Bemerkung

u. dgl. gestatten, wie sie in eine höhere Redeform weniger passen." Wir möchten diese Produkte mehr katechetische Reden heißen, denn sie sind von Kirchenkatechesen nur wenig verschieden. Ihr wesentlicher Inhalt ist Unterweisung, an die sich eine kurze Ermahnung anschließt. Es gibt allerdings manchen Stoff, den man in einer Gemeinde vorbringen möchte und sollte, ohne daß er sich für die höhere Redeform einer Homilie oder Predigt eignet. Hat man nun keine Gelegenheit, dieses in Nachmittagschristenlehren zu thun, so erscheint es nicht tadelnswerth, wenn man es zur Zeit der Morgenpredigt thut. Unser Verf. hat solche Exhortationen, die ganz Umgang von der Perikope des Tages nehmen oder nur in lose Verbindung mit derselben gesetzt sind, für alle vier Sonntage des Adventes aufgenommen. Der Gegenstand, über den sie sich verbreiten, ist wichtig, das Kirchenjahr, die christliche Tagesordnung, der christliche Tagesanfang, Fortgang und Schluß, und der Verf. hat denselben auch sehr belehrend und ansprechend behandelt.

Die Sammlung dieser homiletischen Arbeiten in verschiedenartiger Form macht auf den Leser einen günstigen Eindruck. Zeichnen sich diese Produkte auch nicht durch charakteristische Vorzüge aus, so verdienen sie doch in Beziehung auf Form und Inhalt eine würdige Anerkennung.

VII. Ueber die Predigtsammlung Hungari's ist in der Quartalschrift schon so oft Bericht erstattet worden, daß es für dieses Mal genügen dürfte, von dem schnellen Fortgange der zweiten Auflage dieses Werkes Kenntniß zu geben, deren vier ersten Bände Quartalschrift 1850, S. 631 angezeigt wurden. Es sind seitdem sechs weitere Bände erschienen, von denen zwei, nämlich Bd. V und VI

noch den Festen des Herrn gewidmet sind. Der fünfte Band ist ausgefüllt mit Predigten für das Fronleichnams- und Herz-Jesu-Fest, der sechste mit Predigten für das Fest der Erhöhung des heil. Kreuzes und Kirchweihfest. Wir haben im vorigen Jahre Quartalschrift l. c. Zweifel ausgesprochen, ob Hr. Hungari noch Predigten für Festtage des Herrn finden werde, welche die zwei in Aussicht gestellten Bände füllen werden. Wir sehen, unsere Zweifel waren unbegründet; zwei dicke Bände sind aus Predigten, die vier Festen zufallen, gefüllt worden. Wie in der ganzen Sammlung finden sich auch in diesen Bänden neben gewöhnlichen Predigten auch recht gute und gelungene, und ein Inhaber dieser Sammlung dürfte an den zutreffenden Festen nicht leicht in Verlegenheit kommen.

Band VII—X enthalten lauter Maria-Predigten, die auf die verschiedenen Mariafeste vertheilt sind. In der zweiten Auflage sind mehrere neue Predigten aufgenommen worden, die sich in der ersten nicht finden; auch ist theilweise eine andere Anordnung getroffen. Der Prediger findet in dieser Sammlung einen fast unerschöpflichen Stoff für Maria-Predigten, wenn auch bei weitem nicht Alle als eigentliche Musterpredigten bezeichnet werden können.

Bendel, Convictsdirector.

Inhaltsverzeichniß

des

dreiunddreißigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

	Seite
Der Benedictiner-Orden nach seiner welthistorischen Bedeutung. Brandes	3
Die Acten der ersten allgemeinen Synode zu Nicäa. Hefele	41
Johannes Mantagunensis über Zauberei. Welte	85
Entstehung und Charakter des Arianismus. Hefele	177
Entstehungszeit des serubbabelischen Tempels. Welte	223
Ueber Kirchenmusik. Orrlieb	256
Ueber den Aequiprobabilismus. Aberle	339
Ritschel und die Ignatianischen Briefe. Denzinger	388
Ueber die Differenz der Evangelisten in Angabe der Zeit, zu welcher Christus sein letztes Passamahl feierte. Paschke	410
Historisch-kritische Abhandlung über Jerem. 31, 22. Reinke	509
Die Aloger und ihr Verhältniß zu den Montanisten. Hefele	564
Vorgebliche Verstöße gegen die historische Wahrheit im Pentateuch. Welte	579

II. Recensionen.

Böttcher, die ältesten Bühnendichtungen: der Debora-Gesang und das Hohe Lied. Welte	468
Curci, der Papst als Staatsoberhaupt und die Demagogie in Italien. Drey	611
Deutinger, die älteren Matrikeln des Bisthums Freysing. Drey	129
Fessler, institutiones Patrologiae. Hefele	416
Floss, Marcarii Aegyptii Epistolae sc. Krabinger	445

Seite
Fuellner, notio immortalitatis apud Hebraeos. Welte . . . 477
Gousset, manuale moralis theologiae juxta principia S. Alphonsi Ligorii. Aberle 144
Hah-Hahn, unſrer lieben Frau. Vogt 481
Hungari, Muſterpredigten. Wendel 693
Knopp, vollſtändiges katholiſches Eherecht. Kober 495
Kurz, Bibel und Aſtronomie. Welte 300
Liebermann, Predigten. Bd. I. Wendel 687
Maßl, die Feſttage des Herrn in ihren Geheimniſſen. Wendel . 661
Maßl, chriſtliche Tugendſchule oder Unterweiſungen in den chriſtlichen Tugenden. Wendel 668
Maßl, der Kreuzweg des Herrn. III. Die Kreuzigung. Wendel 677
Miles, philoſophiſche Theologie. Zukrigl 272
Nève, tradition indienne du déluge. Welte 332
Neyraget, compendium theologiae moralis S. Alphonsi Mariae de Ligorio. Aberle 136
Probſt, katholiſche Moraltheologie. Aberle 153
Schegg, der Prophet Iſaias. Welte 636
Schmid, hiſtoriſcher Katechismus. Frik 163
Seitz, Darſtellung der katholiſchen Kirchendisciplin in Anſehung der Verwaltung der Sacramente. Wendel 435
Société littéraire de l'Université Cath. de Louvain. Welte . 322
Sörenſen, Unterſuchungen über Inhalt und Alter des altteſtamentlichen Pentateuch. Welte 456
Stapf, chriſtliche Sittenlehre. Aberle 148
Stern, Commentar über die Offenbarung des Apoſtel Johannes. Welte 652
Stolberg, Kirchengeſchichte, fortgeſetzt von Briſchar. Bd. 46. Hefele 260
Strange, Augustini de civitate Dei etc. Krabinger . . . 453
Thomas v. Arezzo, Muſterpredigten. Wendel 681
Wankmüller, ein Kirchenjahr. Wendel 691
Winkler, der Sonntag. Spohn 312

III. Intelligenzblatt.

Päpſtliche Allocution vom 1. November 1850 160

IV. Literariſcher Anzeiger.

Nro. 1, 2, 3 und 4 am Ende jedes Heftes.

Literarischer Anzeiger

Nr. 4.

Die hier angezeigten Schriften findet man in der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) in Tübingen vorräthig, so wie alle Erscheinungen der neuesten Literatur.

Eine hochwürdige Geistlichkeit erlauben wir uns beim Beginne eines neuen Kirchenjahres aufmerksam zu machen, auf die nun in zweiter Auflage in der Palm'schen Verlagshandlung in Erlangen complet erschienenen:

P. Dinkel's
(Geistlicher Rath und Stadtpfarrer)

Predigten

in zwei Theilen.

gr. 8. geh. 3 Rthlr. oder fl. 5. 15. kr.

I. Theil enthält: Predigten über die Evangelien auf die Tage des Herrn im kathol. Kirchenjahre.

II. Theil enthält: Predigten auf die Feste der Heiligen, bei besonderen Anlässen und (2 Jahrgänge) Fastenpredigten.

Von demselben Herrn Verfasser sind ferner jüngst erschienen:

Homilien

über die Episteln

im katholischen Kirchenjahre.

Zwei Bände.

gr. 8. geh. 2 Rthlr. 5 ngr. oder fl. 3. 45 kr.

Diese beiden Bände Homilien bilden den III. Theil der gesammten Dinkel'schen Predigtsammlung.

Der Herr Verfasser hat sich als ausgezeichneter Kanzelredner in der katholischen Literatur bereits einen solchen bedeutenden Ruf erworben, daß es wohl überflüssig wäre, zur Empfehlung dieser werthvollen Predigtsammlung hier etwas beizufügen; wir erlauben uns daher nur noch auf die äußerst günstigen Recensionen zu verweisen, welche im Bamberger Diözesanblatte, in Heims Predigtmagazin, in der Sion, in den Blättern aus Tyrol u. s. w. darüber erschienen sind. — Der gewiß sehr

billige Preis für dieses bogenreiche Werk wird die Anschaffung erleichtern, und macht dasselbe auch für den Laien zur häuslichen Erbauung empfehlenswerth.

So eben ist bei **E. Gehrich & Cie.** in **Crefeld** erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Historischer Katechismus, oder geschichtliche Darstellung und gründliche Erklärung des katholischen Glaubens und Lebens, in Fragen und Antworten, von dem Landpfarrer **Wilhelmus.** 8. geh. 6 Sgr.

In Erwägung, daß die christliche Wahrheit durchaus auf Geschichte gründet, andererseits aber auch deren Verwirklichung im Menschen, fortwährende Verbreitung und Erhaltung geschichtliche Thatsachen sind, hat der Verfasser nicht blos die h. Geschichte zur Grundlage gewählt, sondern auch die Kirchengeschichte an geeigneter Stelle mit aufgenommen. Während so der vorstehende Katechismus einen kurzen Umriß der göttlichen Offenbarung von Anfang bis zur Gegenwart bietet, legt derselbe seinen Inhalt in streng organischer Gliederung, mit erforderlicher Kürze und vieler Gründlichkeit auseinander, so daß selbst die strengsten Anforderungen befriedigt sein dürften. Da nun außerdem die praktische Bestimmung nirgends unbeachtet geblieben, auch auf die Auswahl der Schriftstellen eine große Sorgfalt verwandt ist, so wird derselbe sich gewiß der vielseitigsten Theilnahme zu erfreuen haben.

In der Unterzeichneten ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Diamant oder Glas.

Allen Christen zum Betrachten vorgelegt

von

Dr. Alban Stolz.

Preis: Geheftet 4 kr. — 1½ sgr.

Freiburg, 1851. **Herder'sche Verlagshandlung.**

Wien. Im Verlage von **Mayer & Cie.** ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Die

Worte der Feinde Christi.

Von

Dr. Joh. Em. Veith.

Dritte Auflage.

27 Bog. 8., brach. fl. 1. 24 kr. Rthlr. — 26⅔ Sgr.

Im Verlag der J. Wolffischen Buchhandlung in Augsburg ist soeben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Katholisches Gebetbuch für die Jugend. Von **Christoph von Schmid**, Theol. Doctor, Domkapitular und bischöfl. geistl. Rath. Zwölf Bogen in Duodez-Format, auf Maschinenpapier mit einem ausgezeichnet schönen Stahlstich, Preis 27 kr. — Ausgabe auf schönstem weißen Maschinenpapier, Preis 36 kr.

In unserm Verlage sind erschienen und in allen soliden Buchhandlungen vorräthig:

Belehrung über das Scapulier vom Berge Carmel nebst dem *Officium parvum* oder den kleinen Tagszeiten der allerseligsten Jungfrau Maria und der Weise der Aufnahme in die Scapulierbruderschaft latein und deutsch. Von einem Priester der Diözese Paderborn. — Zweite umgearbeitete Auflage. Nebst dem h. Scapulier auf Wollzeug und einem Zettel zum Einschreiben. Mit Bischöflicher Approbation. 116 Seiten. 16⁰ — Preis 3 Sgr.

Der lebendige Rosenkranz oder Hülfsbüchlein zu Nutz und Frommen der Mitglieder des lebendigen Rosenkranzes, um denselben die tägliche Betrachtung der Geheimnisse zu erleichtern. Von einem Priester der Diözese Paderborn. Mit Bischöflicher Approbation. 78 Seiten. 16⁰ Preis 1⅓ Sgr.

Vorgenannte beide Werkchen enthalten schöne Belehrungen, Betrachtungen und Gebete, so recht im Geiste unserer h. Kirche gehalten, und sind mit Recht zu empfehlen. — Das Scapulierbüchlein zeichnet sich noch dadurch vortheilhaft vor allen übrigen aus, daß es das Officium parvum enthält.

Andacht zu Ehren des Leidens und Sterbens Jesu Christi für die Feiertage der h. Fastenzeit. Zum Drucke befördert von Franz Leifert, Pfarrer zu Ostinghausen. Mit Genehmigung des hochwürdigsten Bischofs von Paderborn. 17 Seiten 16⁰ Preis 1⅓ Sgr.

In Pfarreien, in welchen die Freitags-Andacht in der h. Fastenzeit stattfindet, wird vorstehendes Büchlein eine willkommene Erscheinung sein.

Anweisung zu einem frommen und gottesfürchtigen Leben für Dienstboten. Nebst einem An-

hange der nothwendigsten Gebete. Zweite verbesserte Auflage. Mit Bischöflicher Approbation. Mit Titelbild. VI. 104 Seiten. 8° Preis 4 Sgr.

Die starke erste Auflage dieses Werkchens war in ganz kurzer Zeit vergriffen. —

Gelobt sei das hochheilige Altarssakrament. Vollständiges Gebet- und Betrachtungsbuch für katholische Christen. Von einem Priester der Diözese Münster. Mit Bischöflicher Approbation. — IV. 346 Seiten 12° Preis 8 Sgr.

Sämmtliche Werkchen empfehlen wir vorzüglich der hochwürdigen Geistlichkeit zur geneigten Beachtung und Einführung.

Soest und Olpe.

Nasse'sche Buchhandlung.

In C. B. Lizius in **Frankfurt** a. M. ist so eben erschienen und vorräthig:

Das Vaterunser und die zehn Gebote

ausgelegt von **Alban Stolz.**

(Durchaus revidirter und vermehrter Abdruck aus dem Kalender für Zeit und Ewigkeit.)

kl. 8. — geh. Preis 24 kr. = 8 Sgr; 100 Exempl. 36 fl. = 24 Rthlr.

Wir machen namentlich die H. H. Geistlichen, Lehrer und Vorsteher von Volks- und Lesebibliotheken auf diese neue vermehrte und wohlfeile Ausgabe der noch unübertroffenen Volksschrift aufmerksam.

Im Verlage von **G. P. Aderholz** in **Breslau** ist so eben erschienen:

De Clemente

Presbytero Alexandrino

Homine, Scriptore, Philosopho, Theologo Liber,

quem scripsit

Hub. Jos. Reinkens,

Presbyter Vratislaviensis, S. S. Theol. Dr.

23 Bogen. gr. 8. geh. Preis 1 Rthlr. 20 Sgr.

In der Unterzeichneten ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Kalender für Zeit und Ewigkeit.

Von

M. Zugschwerdt.

1852. Zehnter Jahrgang. Mit 6 Bildern.

Preis: 9 kr. — 3 ngr.

Die außerordentliche Anerkennung, welche der Kalender für Zeit und Ewigkeit allerwärts erlangt hat, überhebt uns jeder Empfehlung; wir bemerken daher nur, daß sich der neue Jahrgang in jeder Beziehung würdig an seine Vorgänger anreiht.

Der Preis der Jahrgänge I—VII des Kalenders für Zeit und Ewigkeit ist auf

3 kr. — 1 ngr.

ermäßigt, nämlich:

I. Jahrgang 1843: Mixtur gegen Todesangst. — II. Jahrgang 1844: Das Menschengewächs. — III. Jahrgang 1845: Ein halbes Vaterunser mit ungeschliffenen Zierrathen besetzt. — IV. Jahrgang 1846: Gieb uns heute unser tägliches Brod, und sonst nichts. — V. Jahrgang 1847: Essig und Oel. — VI. Jahrgang 1848: Bildung und Verbildung für Zeit und Ewigkeit. — Vom Lesen überhaupt und vom Legendenlesen insbesondere. — Die Ewigkeit der Höllenstrafen. — Eine Dorfpredigt. — Der heilige Dreikönigstag. — VII. Jahrgang 1849: Das Kirchenjahr.

Die folgenden Jahrgänge als:

VIII. Jahrgang 1850: Von der Verehrung der Heiligen. — IX. Jahrgang 1851: Von den Temperamenten.

kosten je **9 kr. — 3 ngr.**

Freiburg, 1851. **Herder'sche Verlagshandlung.**

Tübingen. Im Laupp'schen Verlage (Laupp & Siebeck) ist soeben erschienen, und in allen Buchhandlungen zu haben:

Rechtliches Gutachten

über die beabsichtigte Ablösung der

Competenzen

von

Pfarrer **Schefold.**

2 Bog. gr. 8. broch. fl. — 12 kr. — 4 Ngr.

Tübingen. Im Verlage der H. Laupp'schen Buchhandlung (Laupp & Siebeck) ist soeben erschienen:

Die christliche Moral

als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit

dargestellt von

Dr. J. Bapt. von Hirscher.

Fünfte neu durchgearbeitete Auflage.

I. und II. Band. Preis aller drei Bände ca. 118 Bogen gr. 8. fl. 6. Rthlr. 3. 25 Ngr. elegant brochirt fl. 6. 16. kr. Rthlr. 4.

Diese fünfte Auflage ist, wie der Titel besagt, neu durchgearbeitet. — Einzelne Lehren sind ganz, andere theilweise umgestaltet worden, und es möchten wenig Blätter sein, an welchen die Hand des Correctors ganz vorübergegangen wäre; aber nach Geist und Charakter erscheint das Buch abermals unverändert. — Die große und allgemeine Anerkennung, welche dasselbe schon in seinen früheren Ausgaben gefunden, wird daher auch dieser neuen Auflage zu Theil werden.

Der dritte Band folgt im November d. J. gratis nach.

Der

deutsche Choralgesang

der katholischen Kirche,

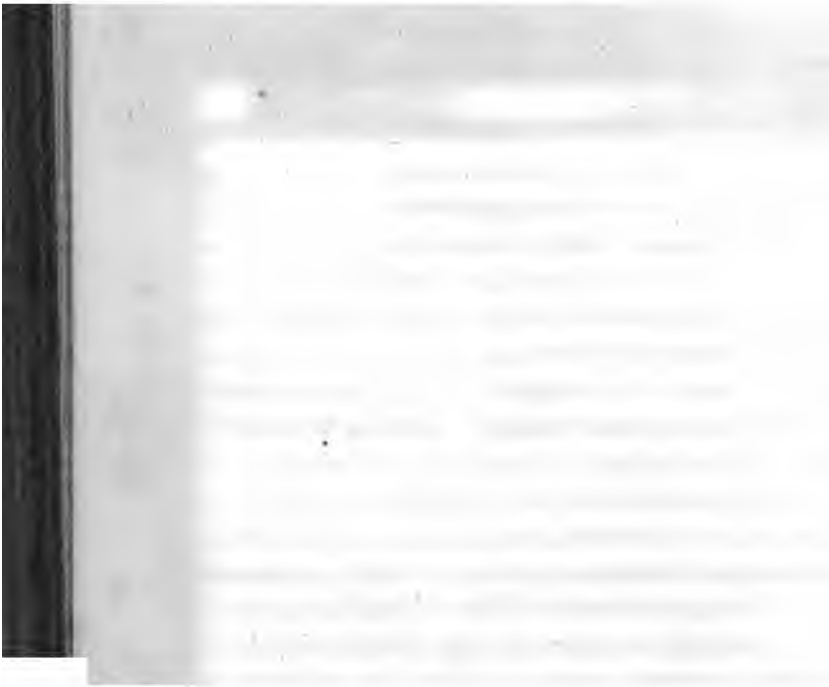
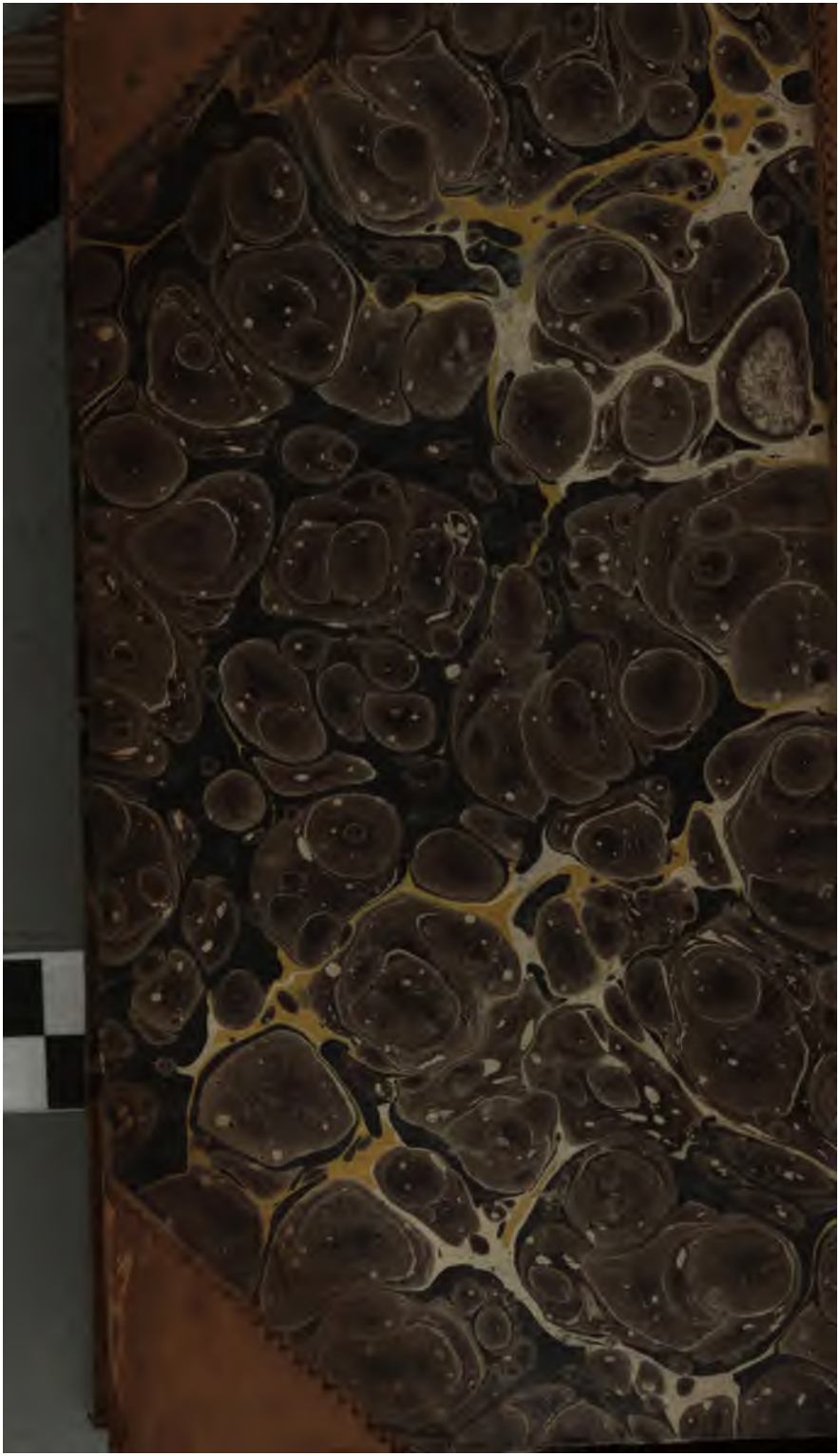
seine geschichtliche Entwickelung, liturgische Bedeutung und sein Verhältniß zum protestantischen Kirchengesange.

Ehrenrettung desselben wider die Behauptung, daß Luther der Gründer des deutschen Kirchengesanges sei.

Von

Fr. Bollens.

12 Bog. gr. 8. broch. fl. 1. 20 kr. Rthlr. — 25 Ngr.

Der Zweck dieser Schrift ist eine durchgreifende, allgemeine Wiederbelebung und Wiederherstellung des ächten katholischen Kirchengesanges zu bewirken. — Ferner sucht sie mancherlei Vorurtheile und Verdächtigungen gegen denselben zu widerlegen.

Um ihr größere Verbreitung zu verschaffen, wurde der Preis **trotz des kostspieligen Notendruckes, möglichst billig gestellt.**